G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, W. Brown, J-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross, S. Žižek

Democracia, ¿en qué estado?



prometeo libros

G. Agamben, A. Badiou,
D. Bensaïd, W. Brown,
J-L. Nancy, J. Rancière,
K. Ross, S. Žižek

Democracia, ¿en qué estado?

prometeo
libros

Agamben, Giorgio
Democracia, ¿en qué Estado? / Giorgio Agamben ; Alain Badiou ; Daniel Bensaïd; et al. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2010.
128 p. ; 15x21 cm.

Traducido por: Matthew Gajdowski
ISBN 978-987-574-458-5
1. Democracia. 2. Estado. I. Badiou, Alain II. Bensaïd, Daniel III. Gajdowski, Matthew , trad.
CDD 323

Cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin
Diagramación: Erica Anabela Medina

Pringles 521 (C1183AEI), Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
e-mail: distribuidora@prometeolibros.com
http://www.prometeoeditorial.com

La presente publicación ha sido realizada gracias al apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia.

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Índice

En los años 1920, *La Révolution surréaliste* presentaba en varios números investigaciones sobre asuntos que tenían como punto en común el hecho de que pareciese imposible decir algo nuevo al respecto –el amor, el suicidio, el pacto con el diablo–. Sin embargo, las respuestas de Artaud, Crevel, Naville, Ernst, Buñuel, todavía presentan aclaraciones cruzadas sobre estos temas, casi un siglo después. Teniendo presente este modelo, se lanza este libro con una pregunta formulada de la siguiente manera:

> La palabra «democracia» hoy en día parece abarcar un consenso muy amplio. En efecto, se dialoga, tal vez bruscamente, acerca del o de los significados de esta palabra. Sin embargo, en el «mundo» en el que vivimos, por lo general se le atribuye un valor positivo. De ahí nuestra pregunta: para usted, ¿tiene sentido hablar de «democracia»? En el caso negativo, ¿por qué? En el caso afirmativo, ¿según qué interpretación de la palabra?

En algunos casos, los filósofos consultados son autores y amigos de la Fábrica. A otros los conocemos por sus trabajos, que nos dejaban pensar que tenían ideas sobre la democracia que no eran típicas del discurso habitual. Sus respuestas son diversas y a veces contradictorias, lo cual era previsto e incluso deseado. En este libro, por lo tanto, no se encontrará una definición de la democracia, tampoco un prospecto ni mucho menos un veredicto a favor o en contra. Se destaca simplemente que la palabra no está a punto de ser abandonada, ya que continúa sirviendo como eje en torno del que giran las más esenciales de las controversias de la política.

Nota preliminar sobre el concepto de la democracia

GIORGIO AGAMBEN

Todo discurso sobre el término «democracia» hoy en día está cruzado por una ambigüedad preliminar que condena al malentendido a aquellos que lo usan. ¿De qué se habla al hablar de democracia? ¿De qué racionalidad depende este término, exactamente? Una observación, por poca que sea, muestra que aquellos que debaten hoy en día sobre la democracia entienden por este término a veces una forma de constitución del cuerpo político y otras veces una técnica de gobierno. Así pues, el término se remite a la vez a la conceptualidad del derecho público y la de la práctica administrativa: designa tanto la forma de legitimación del poder como las modalidades de su ejercicio. Como es evidente para todo el mundo que, en el discurso político contemporáneo, este término se relaciona más frecuentemente con una técnica de gobierno –que, como tal, no es para nada tranquilizador–, se entiende el malestar de aquellos que continúan usando el primer sentido de manera sincera.

Que el entrelazamiento de estas dos conceptualidades –jurídico-política por una parte, económico-gestora por otra– tenga raíces profundas y que no sean fáciles de desenredar se demostrará claramente en el siguiente ejemplo. En los clásicos del pensamiento político griego, al encontrar la palabra *politeia* (a menudo en el marco de una discusión de las diferentes formas de *politeia*: monarquía, oligarquía, democracia, así como sus *parekbaseis* o desviaciones), los traductores queremos traducir esta palabra a veces como «constitución», a veces como «gobierno». El pasaje

de *La constitución de Atenas* (cap. XXVII) en el que Aristóteles describe la «demagogia» de Pericles: «dçmotikôteran synebç genesthai tçn politeian» es traducido por el traductor inglés: «the constitution became still more democratic»; inmediatamente después, Aristóteles añade que la multitud «apasan tçn politeian mallon agein eis hautous», que el mismo traductor traduce como «brought all the government more into their hands» (evidentemente, traducir como «brought all the constitution», por razones de consistencia, hubiese sido problemático).

¿De dónde viene esta verdadera «anfibología», esta ambigüedad del concepto político fundamental, por la que se presenta a la vez como constitución y como gobierno? Basta señalar aquí dos pasajes de la historia del pensamiento político occidental que manifiestan esta ambigüedad de manera particularmente evidente. El primero se encuentra en la *Política* (1279a: 25 y ss.), cuando Aristóteles proclama su intención de contar y estudiar las diferentes formas de constitución (*politeiai*): «Puesto que *politeia* y *politeuma* significan lo mismo y que *politeuma* es el poder supremo (*kyrion*) de las ciudades, es necesario que el poder supremo sea propio de uno solo, o de algunos, o de una gran cantidad». Las traducciones actuales dan lo siguiente: «Puesto que constitución y gobierno significan lo mismo y que el gobierno es el poder supremo del Estado...». Si bien una traducción más fiel debería conservar la proximidad de los dos términos, *politeia* (la actividad política) y *politeuma* (la cosa política que de ahí proviene), está claro que el intento de Aristóteles de reducir la anfibología por medio de esta figura que él llama *kyrion* es el problema esencial de este pasaje. Para usar –no sin insistir– una terminología moderna, poder constituyente (*politeia*) y poder constituido (*politeuma*) se enlazan aquí en la forma de un poder soberano (*kyrion*), el cual se presenta como aquel que posee las dos caras de la política en forma conjunta. Pero, ¿por qué se divide la política? ¿En base a qué articula el *kyrion* esta división, en tanto que también la sutura?

El segundo pasaje se encuentra en *El contrato social*. En su curso de 1977-1978, «Seguridad, territorio, población», Foucault ya había demostrado que Rousseau se planteaba precisamente el problema de reconciliar una terminología jurídico-constitucional («contrato», «voluntad general», «soberanía») con un «arte de gobernar». Sin embargo, en la perspectiva que nos interesa, la distinción y la articulación entre soberanía y gobierno, la cual está en la base del pensamiento político de Rousseau, es decisiva. «Les ruego a mis lectores», escribe en su artículo sobre la «Economía política», «distingan bien entre la economía pública de la que hablé y que llamo gobierno, y la autoridad suprema que llamo soberanía;

distinción que consiste en aquello que la une al derecho legislativo [...] en tanto que el otro es solamente el poder ejecutor». En *El contrato social*, la distinción se reafirma como articulación entre voluntad general y poder legislativo, por un lado, y gobierno y poder ejecutivo, por otro. Ahora bien, le corresponde precisamente a Rousseau *distinguir y a la vez* enlazar estos dos elementos (porque, en el mismo momento en que enuncia la distinción, debe negar con fuerza que sea una división de lo soberano). Como plantea Aristóteles, la soberanía, el *kyrion*, es a la vez uno de los términos de la distinción y aquello que ata en un nudo indisoluble la constitución y el gobierno.

Si hoy en día presenciamos la dominación aplastante del gobierno y la economía sobre una soberanía popular que ha sido progresivamente vaciada de todo sentido, es tal vez porque las democracias occidentales están pagando el precio de una herencia filosófica que habían asumido sin beneficio de inventario. El malentendido que implica concebir el gobierno como simple poder ejecutivo es uno de los errores más cargados de consecuencias en la historia de la política occidental. Se ha discutido sobre el hecho de que la reflexión política de la modernidad se esconda detrás de abstracciones vacías como la ley, la voluntad general y la soberanía popular, dejando el problema del gobierno y su articulación de lo soberano. He intentado mostrar en un libro reciente que el misterio central de la política no es la soberanía sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey sino el ministro, no es la ley sino la policía –o, más precisamente, la doble máquina gubernamental a la que éstos le dan forma y mantienen en movimiento–.

El sistema político occidental es producto de la fusión de dos elementos heterogéneos, que mutuamente se legitiman y se dan consistencia: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, una «forma de constitución» y una «forma de gobierno». ¿Por qué se encalla la *politeia* en esta ambigüedad? ¿Qué le da al soberano (al *kyrion*) el poder de asegurar y garantizar su unión legítima? ¿No se tratará de una ficción, destinada a disimular el hecho de que el centro de la máquina esté vacío, que no haya, entre los dos elementos y las dos racionalidades, ninguna articulación posible? Y ¿que es precisamente de su desarticulación que se trata de extraer este ingobernable, que es a la vez la fuente y el punto de fuga de toda política?

Es probable que, mientras el pensamiento no se resuelva a medirse con esta fusión y su anfibología, toda discusión sobre la democracia –como forma de constitución y como técnica de gobierno– corra el riesgo de caerse en habladuría.

El emblema democrático

Alain Badiou

A pesar de la marcada desvalorización que sufre la autoridad a diario, es cierto que la palabra «democracia» sigue siendo el emblema dominante de la sociedad política contemporánea. Un emblema es lo intocable de un sistema simbólico. Uno puede decir lo que quiere de la sociedad política, uno se puede mostrar, a su modo, de una ferocidad «crítica» sin precedente, uno puede denunciar «el horror económico». El momento en que uno lo hace en el nombre de la democracia (por ejemplo, «Esta sociedad que se presume de democrática, ¿cómo puede hacer semejante aseveración?»), será perdonado. Al fin de cuentas, es en el nombre de su emblema, y por lo tanto en su propio nombre, que uno intenta juzgar esta sociedad. No sale, sigue siendo ciudadano, no es bárbaro, y se encontrará en su sitio democráticamente fijo, y estará indudablemente presente en las próximas elecciones.

Afirmo, por lo tanto, lo siguiente: simplemente para tocar lo real de nuestras sociedades, cabe, como ejercicio *a priori*, destituir su emblema. Sólo se hará verdad del mundo en el que vivimos dejando de lado la palabra «democracia», asumiendo el riesgo de no ser demócrata y de ser realmente visto por «todo el mundo». En este caso, «todo el mundo» sólo se dice con respecto al emblema. Por lo tanto, «todo el mundo» es demócrata. Es lo que se podría denominar el axioma del emblema.

Pero para nosotros se trata del mundo, no de «todo el mundo». El mundo en sí, tal y como parece existir, *no es* el de todo el mundo. Los demócratas, gente del emblema, de Occidente, van a la cabeza, y los demás son de otro mundo que, en su calidad de otro, no es un mundo propiamente dicho. Es apenas una supervivencia, una zona de guerras, miserias, muros y quimeras. En este tipo de «mundo», de zona, uno se la pasa haciendo el equipaje para huirse del horror, o para marcharse, ¿adónde? Así es la percepción de los demócratas, que pretenden dirigir el mundo y necesitan la colaboración de los demás. Es así que uno descubre que, sanos y salvos bajo su emblema, los demócratas en realidad no lo quieren y no esperan nada de él. Existe, entonces, una endogamia política latente: un demócrata quiere únicamente a otro demócrata. Para los otros, que provienen de zonas hambrientas o mortíferas, se habla de papeles, fronteras, campos de retención, vigilancia policial, rechazo de reencuentro familiar... Hace falta estar «integrado». ¿A qué? A la democracia, sin duda. Para ser admitido, y tal vez, en un día lejano, acogido, uno debe estar capacitado para ser demócrata, producto de largas horas y trabajo arduo, antes de poder imaginarse entrando en el verdadero mundo. En medio de dos balaceras, tres despliegues de paracaidistas humanitarios, una hambruna y una epidemia, ¡estudien su manual de integración, la libreta del pequeño demócrata! ¡Un examen temible los espera! Del falso mundo al «verdadero» mundo, el paso está cerrado. Democracia, sí, pero limitada a los demócratas, ¿no? Globalización del mundo, por supuesto, pero bajo la condición de que su exterior demuestre su mérito para poder estar en el interior.

En resumen, del supuesto de que el «mundo» de los demócratas no es el mundo de «todo el mundo» se deduce que la democracia como emblema y guardián de los muros en donde su pequeño mundo disfruta y cree vivir reúne a una oligarquía conservadora, cuyo oficio, a menudo guerrero, es mantener, bajo el nombre usurpado de «mundo», lo que no es nada más que el territorio de su vida animal.

Recién después de destituir el emblema y de examinar científicamente de qué territorio se trata –el territorio en donde los demócratas actúan y reproducen– se puede llegar a la pregunta importante: ¿qué condiciones debe reunir un territorio para poder presentarse falazmente como mundo bajo el emblema democrático? O bien, ¿para qué espacio objetivo, para qué colectivo instalado funciona la democracia como tal?

Así se puede leer lo que en la filosofía constituye la primera destitución del emblema democrático, es decir, lo que se expone en el libro VIII de la *República*. Platón designa como «democracia» a una organización dirigente, un cierto tipo de constitución. Mucho más tarde, Lenin diría que la democracia es sólo una forma de Estado. Pero, para ambos, lo que hay que pensar no es tanto la objetividad de esta forma como su impacto subjetivo. El pensamiento debe desplazarse desde el derecho hacia el emblema, o desde la democracia hacia el demócrata. El poder de hacer daño que posee el emblema democrático está concentrado en el tipo subjetivo que le da forma, y cuya característica fundamental es el egoísmo (para reducirla a una sola palabra), y el deseo por los placeres menores.

En el apogeo de la Revolución Cultural, Lin Piao, bastante platónico en este sentido, dicho sea de paso, afirmó que la esencia del falso comunismo (el que echó raíces en Rusia) es el egoísmo, o bien lo que domina al «demócrata» reaccionario es simplemente el miedo a la muerte.

Claro está que el abordaje de Platón tiene una parte puramente reactiva. Por lo tanto, su convicción es que la democracia no salvará a la ciudad griega. En efecto, no la salvó. ¿Pensamos que la democracia tampoco salvará a nuestro célebre Occidente? Sí, lo pensamos, agregando que entonces estamos de nuevo frente al viejo dilema: o el comunismo, por medios que se tendrán que reinventar, o la barbarie de los fascismos ya reinventados. Los griegos tenían a los macedonios y, luego, los romanos. En todo caso, se trataba de la servidumbre y no la emancipación.

Platón, él mismo un viejo aristócrata, recurre a las figuras (una aristocracia militar con formación filosófica) que según él existieron, pero en realidad las inventa. Su reacción aristocrática plantea un mito político. Esta problemática de los reactivos maquillados de nostalgia tiene variantes contemporáneas conocidas. La más sorprendente es, para nosotros, la idolatría republicana tan difundida en nuestra pequeña burguesía intelectual, en la que hizo furor la invocación de nuestros «valores republicanos». ¿De qué «república» se alimenta esta invocación? ¿La que se creó en la masacre de los Comuneros? ¿La que se hizo fuerte en las conquistas coloniales? ¿La de Clemenceau, el esquirol? ¿La que tan bien organizó la masacre de 14-18? ¿La que dio plenos poderes a Pétain? Esta «república» de todas las virtudes se inventa en base a las necesidades de la causa: defender el emblema democrático que se encuentra en vías de desaparición, como Platón, que con sus guardianes-

filósofos cree tener una bandera en alto, pero ya fue devorada por las polillas. Esto comprueba que toda nostalgia es la nostalgia de algo que no existió.

Sin embargo, la crítica platónica de la democracia está lejos de ser simplemente reactiva o aristocrática. Su objetivo se trata a la vez de la esencia de la realidad que formaliza la democracia a nivel del Estado, y el sujeto que se constituye en un mundo así formalizado, lo que él llama «el hombre democrático».

Las dos tesis de Platón son, entonces, las siguientes:

1) El mundo democrático no es realmente un mundo.
2) El sujeto democrático sólo se constituye con respecto a su disfrute.

Estas dos tesis están, a mi parecer, bien fundadas, por lo que las voy desarrollar un tanto.

¿En qué sentido admite la democracia un solo sujeto, el del disfrute? Platón describe dos tipos de relación con el disfrute en el falso mundo democrático. El primero, cuando uno es joven, es la pasión dionisíaca. El segundo, cuando uno es viejo, es la indistinción de los disfrutes. En esencia, la educación del sujeto democrático por la vida social dominante comienza con la ilusión de que todo está disponible: «Disfrutar sin trabas», dice el anarquista sesentayochista. «La ropa, los zapatos Nike y la droga», dice el falso rebelde de los «*banlieues*». Pero la propia vida democrática termina en la conciencia crepuscular de que todo tiene un mismo valor, pero no vale nada: el dinero, y luego el aparato que protege la propiedad: la policía, la justicia, las cárceles. Desde la codicia prodigiosa que se cree libertad hasta la avaricia de presupuesto y seguridad, así es el paso del tiempo.

¿Cuál es la relación con la cuestión del mundo? Todo el mundo, tanto para Platón como para mí, se empeña en marcar distinciones que se construyen en base a diferencias, en primer lugar entre una verdad y una opinión, y en segundo lugar entre dos verdades de distintos tipos (el amor y la política, por ejemplo, o el arte y la ciencia). Luego se postula la equivalencia de todas las cosas, de superficies, soportes, apariencias ilimitadas, pero ningún mundo puede aparecer. Ése es el pensamiento de Platón al proclamar que la democracia es una forma de gobierno «agradable, anárquica y bizarra, que proporciona una especie de igualdad tanto para lo que es desigual como para lo que es igual». El consentimiento proviene de la juventud, la de los deseos satisfechos, aquellos que se pueden satisfacer legalmente. Para noso-

tros, la igualdad establecida entre lo desigual y lo igual no es nada menos que el principio monetario, el equivalente general que limita todo acceso a las diferencias reales, a la heterogeneidad como tal, cuyo paradigma es la diferencia entre un procedimiento de verdad y la libertad de opinión. Es esta igualdad abstracta, esclavizada a la cantidad numérica, que prohíbe la consistencia de un mundo y que impone el dominio de lo que Platón llama «anarquía». Esta anarquía es simplemente el valor asignado en forma mecánica a lo que no tiene valor. Un mundo de sustituibilidad universal es un mundo sin lógica propia, y por lo tanto no es un mundo, sólo un régimen «anárquico» en apariencia.

Lo que define a este hombre democrático, educado por la anarquía, es su subjetivación del principio de la sustituibilidad de todas las cosas. Hay, entonces, una circulación abierta de los deseos, de los objetos a los que se aferran estos deseos, y del disfrute efímero que se deriva de estos objetos. En esta circulación se constituye el sujeto. Se ha observado que, a determinada edad, el sujeto acepta una cierta indeterminación de los objetos en el nombre de la primacía de la circulación (de la «modernización»). Sólo percibe el símbolo de la circulación, el dinero como tal. Pero la pasión original, la que se une al infinito potencial del disfrute, puede *estimular* la circulación. Por lo tanto, si la *sabiduría* de la circulación depende de los viejos –que han comprendido que la esencia de todo es la nulidad monetaria– su *existencia* estimulada y su perpetuación incesante exigen que la juventud sea un actor privilegiado. El hombre democrático injerta un anciano avaro en un adolescente ávido. El adolescente mantiene la máquina en marcha y el anciano cobra los beneficios.

Platón es plenamente consciente de que, al fin de cuentas, el falso mundo democrático está obligado a idolatrar a la juventud, sin dejar de desconfiar de su entusiasmo. Lo democrático tiene un elemento esencialmente juvenil, que implica una puerilización universal. Como escribe Platón, en este falso-mundo, «los ancianos se adaptan a las costumbres de los jóvenes por miedo a parecer aburridos y despóticos». Para recibir beneficios de su escepticismo cínico, el viejo demócrata también debe disfrazarse de un joven vivaz, debe exigir cada día más «modernidad», más «cambio», más «velocidad», o más «fluidez». Su paradigma es la del viejo rockero multimillonario infatigable que, arrugado y debilitado, sigue gritando en el micrófono, su viejo cuerpo retorciéndose.

¿Qué sucede con la vida colectiva cuando su emblema es la eterna juventud? ¿Cuándo desapareció el sentido de la edad? Hay dos posibilidades. A falta de un verdadero nivel (capitalista...) de circulación monetaria, esta figura es terrorista, porque promueve sin límites la brutalidad y la inconsciencia de los adolescentes. Los terribles efectos de los guardias rojos de la Revolución Cultural y los Jemeres Rojos han demostrado la versión revolucionaria de este «jovenismo» pobre. Su versión desideologizada consiste en pandillas de adolescentes, manipulados por poderes externos o señores de la guerra, que siembran el terror en varias regiones de África. Éstos son los límites infernales del democratismo adolescente desconectado de la circulación monetaria de las cosas, con la excepción de las armas mortales, que abundan. ¿Y para nosotros? Para nosotros, la primacía de la juventud impone la diversión como ley social. «Diviértanse» es la máxima para todos, e incluso aquellos que no pueden se ven obligados. De ahí la profunda *tontería* de las sociedades democráticas contemporáneas.

En todos los casos, Platón nos autoriza a pensar las sociedades como entrelazamiento de tres motivos: la ausencia de mundo, el emblema democrático como subjetividad sometida a la circulación y el imperativo del disfrute como adolescencia universal. Su tesis es que esta combinación necesariamente expone a una sociedad en la que está presente a un desastre total, por no ser capaz de organizar una disciplina del tiempo.

La célebre descripción de Platón de la anarquía existencial de los demócratas satisfechos se presenta como una especie de elogio irónico a lo que Sócrates llamaría «este modo de gobierno tan bello y tan juvenil»:

> El hombre democrático sólo vive en el presente, dictando leyes sobre los deseos que surgen. Hoy, prepara una comida bien grasosa, mañana, por la influencia de Buda, el ayuno ascético, agua limpia y desarrollo sostenible. El lunes, se vuelve a poner en forma pedaleando durante dos horas en una bicicleta inmóvil, el martes, duerme todo el día y luego fuma y va de fiesta. El miércoles, dice que va a leer filosofía, pero al final prefiere no hacer nada. El jueves, se apasiona por la política durante el almuerzo, salta de la rabia por la opinión de su vecino y denuncia con el mismo entusiasmo furioso la sociedad consumista y la sociedad del espectáculo. Por la noche, va al cine a ver una gran película medieval de guerra. Va a la cama soñando que participa en la liberación de los pueblos esclavizados. Al día

> siguiente va a trabajar con resaca, e intenta, sin éxito, seducir a la secretaria de la oficina de al lado. ¡Ya está decidido, se va a meter en los negocios! ¡Las ganancias inmobiliarias para él! Pero lo del fin de semana, lo de la crisis, todo eso se verá la semana siguiente. ¡Ésta es una vida, en todo caso! Ni orden, ni ideas, pero puede decirse agradable, feliz, y sobre todo tan libre como insignificante. Pagar el precio de la libertad con la insignificancia no es caro.[1]

La tesis de Platón es que, un día u otro, este modo de existencia, cuya esencia es la indisciplina del tiempo, y su correspondiente forma de Estado –la democracia representativa– dejan vislumbrar su esencia despótica, es decir, el dominio, como contenido real de lo que se muestra como «bello y juvenil», del despotismo de la pulsión de muerte. Así pues, el consentimiento democrático termina en la pesadilla real de la tiranía. Platón plantea, entonces, que existe una conexión democracia/nihilismo en base a la que se aborda la cuestión del mundo y la cuestión del tiempo. El no-mundo democrático es una fuga temporal. El tiempo como consumación es también el tiempo como consumición.

El emblema del mundo contemporáneo es la democracia, y la juventud es el emblema de ese emblema, porque simboliza un tiempo *no retenido*. Esta juventud, por supuesto, no tiene existencia sustancial, es una construcción icónica, un producto de la democracia. Pero semejante construcción exige cuerpo, y los cuerpos se construyen en base a tres características: la inmediatez (lo único que existe es la diversión), el modo (sucesión de presentes sustituibles) y el movimiento en el espacio («uno se mueve»).

El no ser demócrata ¿implica hacerse viejo o rehacerse viejo? Por supuesto que no, he dicho, porque los viejos vigilan y cobran. Es decir,

[1] Este pasaje figura en el texto *La República*, libro VIII, 561d. La versión que se presenta aquí es la hipertraducción integral que estoy haciendo de este libro, y se publicará a fines de 2010. Este trabajo se propone mostrar que Platón es un contemporáneo. En mi versión, este pasaje viene del capítulo llamado «Critique des Quatre politiques pré-communistes». He tenido, por supuesto, que hacer este recorte de *La República* en diez libros, un desmantelamiento sin ninguna pertenencia realizado en una época tardía por uno o varios gramáticos de Alejandría.

si la democracia es la abstracción monetaria como organización de la pulsión de muerte, su opuesto no es ni el despotismo ni el «totalitarismo». Su opuesto es aquello que pretende sustraer la existencia colectiva a la influencia de esta organización. Negativamente, esto quiere decir que el orden de circulación no debe ser el de la moneda, y el orden de acumulación tampoco debe ser el del capital. Por consiguiente, se rechaza rotundamente otorgarle la responsabilidad del futuro de las cosas a la propiedad privada. Positivamente, esto quiere decir que la política en el sentido de dominio subjetivo –del pensamiento-práctica– del futuro de los pueblos tendrá, al igual que la ciencia o el arte, valor por sí misma, según las normas intemporales que le puedan corresponder. Se niega otorgársele al poder o al Estado. Es y será responsable de la articulación de la decadencia del Estado y sus leyes en el seno del pueblo reunido y activo.

Platón vislumbró claramente estos dos motivos, a pesar de que dentro de los límites de su tiempo los restringió a lo que llama la vida de los «guardianes» de la ciudad, destinando todos los demás a plazos fijos productivos. Los guardianes no poseen nada, entre ellos prevalece lo «común» y la repartición, y su poder se limita al de la Idea, puesto que la ciudad no tiene leyes.

Estas máximas que Platón reserva para su aristocracia erudita se extenderán a la existencia de todos los seres humanos. De la misma manera que Antoine Vitez hablaba de la vocación del teatro y el arte de ser «elitistas para todos», también se hablará de un «aristocratismo para todos». No obstante, el aristocratismo para todos es la definición por excelencia del comunismo. Es más, por las revoluciones obreras del siglo XIX se sabe que Platón era la primera figura filosófica del comunismo.

Si, por el contrario, de una doctrina se entiende no su inversión caricaturesca, sino la afirmación creadora que deja toda la construcción sin efecto, se entiende lo siguiente: lo contrario de la democracia, en el sentido que le da, en el momento de su crepúsculo interminable, el capital-parlamentarismo, no es el totalitarismo ni una dictadura. Es el comunismo. El comunismo que, en palabras de Hegel, absorbe y supera el formalismo de las democracias limitadas.

Al final del término que, al haber suspendido la autoridad de la palabra «democracia», nos permite entender la crítica platónica, podemos acabar por devolverle su significado original: la existencia de los pueblos, concebida como el poder sobre sí mismos. La política

inmanente de la gente, como proceso abierto de la decadencia del Estado. Queda claro, entonces, que nuestra única posibilidad de seguir siendo verdaderos demócratas, de gente homogénea a la vida histórica de los pueblos, es volvernos, en las formas que ahora se inventan paulatinamente, comunistas.

El escándalo permanente

Daniel Bensaïd

Teatro de sombras

Fin de la ola larga expansiva de la posguerra, revelaciones sobre los excesos del Gulag, desgarrón camboyano, sumados a la revolución iraní y los comienzos de la reacción neoliberal: hacia mediados de los años setenta, la escena mundial empieza a girar. Los protagonistas de la Guerra Fría –capitalismo contra comunismo, imperialismo contra liberación nacional– se encontraban frente a un nuevo cartel que anunciaba escandalosamente la batalla del siglo entre Democracia y Totalitarismo. Al igual que en el caso de la Restauración monárquica, la democracia parecía brindarle una apariencia de legitimidad bonachona al desenlace de un interminable Termidor. Sin embargo, hoy, al igual que ayer, los libertadores victoriosos guardaban un recelo secreto en cuanto al espectro de la soberanía popular que se revuelca debajo de la lisa superficie del formalismo democrático. «Tengo un gusto por las instituciones democráticas», confesaba Tocqueville, «pero soy aristócrata por instinto, es decir, desprecio y temo a las masas. Amo profundamente la libertad, el respeto por los derechos, pero no la democracia».[1] El miedo a las masas y la pasión por el

[1] *New York Daily Tribune*, 25 de junio de 1853.

orden son la base de la ideología liberal, por lo que el término democracia no es nada más que la cara falsa del despotismo mercantil y de su competencia salvaje.

Con respecto al teatro de sombras de este último siglo, dos abstracciones –Democracia y Totalitarismo– parecían desmoronarse a costa de un rechazo a las contradicciones correspondientes a cada uno de estos dos términos.[2] Más reflexiva, Hannah Arendt señalaba que «la diferencia es esencial, independientemente de las similitudes». Trotsky consideraba que Hitler y Stalin eran «estrellas gemelas» y concebía la estatización de la sociedad como forma de totalitarismo burocrático en la que el lema sería: «La sociedad soy yo».[3] Pero jamás ignora las diferencias sociales e históricas, sin las cuales la existencia de la política concreta se vuelve imposible.

En el marco de una ironía para la cual la historia es prodigiosa, la democracia pareció haber triunfado sobre su doble maléfico en el mismo momento en que empezaban a deshacerse las condiciones que permitían que las libertades públicas y el libre comercio pareciesen consustanciales. Durante los «treinta gloriosos», las nupcias ordoliberales de la democracia parlamentaria y la «economía social de mercado» parecían prometer un futuro de prosperidad y de progreso ilimitados, recordando simultáneamente el retorno del espectro que, desde 1848, no ha dejado de atormentar al mundo. Pero, después de la crisis de 1973-1974, el retorno de la ola expansiva de la posguerra ha erosionado los cimientos de lo que algunos llaman el compromiso fordista (o keynesiano) y el Estado social (o «providencia»).

Con la debacle del despotismo burocrático y del socialismo realmente inexistente, el significado fluctuante de democracia llega a ser sinónimo de un Occidente victorioso, de los Estados Unidos triunfantes, del libre mercado y de la competencia salvaje. Al mismo tiempo, un acto de agresión contra las solidaridades y los derechos sociales, una ofensiva sin precedente de privatización del mundo, reducían el espacio público a una mínima expresión. Se confirmaba, por ende, el miedo, como expresó Hannah Arendt hace mucho tiempo, de ver la política en sí como

[2] Véase Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, París, Points Seuil, 2001.
[3] Trotsky, *Staline*, París, Grasset, 1948.

pluralidad conflictiva, desaparecer completamente del mundo para dar lugar a una gestión prosaica de cosas y de seres.

El retorno de los buenos pastores

El triunfo altamente proclamado de la democracia no ha tardado, como expresa Tocqueville, en despertar un odio poco reprimido en su contra. La democracia, en efecto, no era solamente el libre comercio y la libre circulación de capitales, sino también la expresión de un inquietante principio de igualdad. Se entendió nuevamente –en la obra de Finkielkraut, Milner y otros– el discurso elitista de un círculo limitado preocupado por la desmesura, el exceso, la exuberancia del número.

Se entendió nuevamente la alabanza de las jerarquías genealógicas y de la nobleza de la elección divina a diferencia de la igualdad ciudadana establecida sobre un territorio común. Se entendieron nuevamente los elogios a la sabiduría ponderada de un gobierno pastoral opuesto al desorden y a las «inclinaciones criminales de la democracia». Se vio el levantamiento, ya no en nombre de la democracia, sino de la República positivista y el progreso en el Orden, de todos los partidarios del orden escolar, familiar y moral, repentinamente reunidos para «conjurar el presentimiento de la innombrable democracia que fuere, no la forma de sociedad reacia al buen gobierno y adaptada al malo, sino el propio principio de la política, el principio que instaura la política al fundar el buen gobierno sobre su propia ausencia de fundamento».[4]

Una asombrosa manifestación de esta unión sagrada de los «republicanos demócratas» (*sic*) aparece en *Le Monde* del 4 de septiembre de 1998 bajo el temeroso titular: «¡No tengamos más miedo!». ¿De quién y de qué, grandes dioses? De «la acción corporativa» y de «grupos sociales» demasiado «proclives a declararse furiosos», acusados de impedir que la ley –¿cuál?– se aplique. Para conjurar su miedo del espectro social, estos republicanos demócratas, unidos como un solo hombre, llaman a los «respetos ancestrales». Invocan a «las autoridades de

[4] Jacques Rancière, *La Haine de la Démocratie*, París, La Fabrique, 2005, p. 44.

ascendencia, de capacidad, de mandamiento». Lamentan «la familia devaluada» y las figuras tutelares del «padre» y el «teniente». Su odio por la democracia traiciona su vértigo ante la dudosa legitimidad de todo poder, y la angustia de que un derecho nuevo todavía se pueda oponer al derecho establecido.

Malestar en la democracia de mercado

Después de los republicanos virtuosos, en adelante les toca a los paladines de la democracia de mercado preocuparse. Pierre Rosanvallon diagnostica un malestar democrático que se manifestaría por «la desacralización de la función de la elección», «la pérdida de centralidad del poder administrativo» y «la desvalorización de la figura del funcionario». El triunfo de la democracia sólo hubiese sido un preludio a su pérdida: «La frontera jamás ha sido tan tenue entre las formas de desarrollo positivo del ideal democrático y de las condiciones de su descarrilamiento».[5] Las «desviaciones amenazadoras» de la antipolítica y la de-politización sólo se pueden conjurar «si se afirma la dimensión propiamente política de la democracia».

Al constatar que «lo social se compone cada vez más de comunidades de pruebas, de uniones, de situaciones, de paralelismos entre las historias», Rosanvallon hace hincapié en la creciente importancia de la compasión y de la víctima. En estas enumeraciones, las clases sociales han prácticamente desaparecido del léxico, como si su eliminación fuese una fatalidad sociológica irreversible y no el resultado de un trabajo político –de la promoción ideológica y legislativa del individualismo

[5] Pierre Rosanvallon, *La Légitimité démocratique*, París, Seuil, 2008, p. 317. Para Emmanuel Todd (*Après la démocratie*, París, Gallimard, 2008), Sarkozy no es el verdadero problema, sino solamente un síntoma de una «inestabilidad general de la democracia» producto de la «desaparición de las creencias colectivas poderosas y estables, de origen religioso, ancladas en los territorios». Para él, al contrario del lugar vacío propuesto por Lefort, no existe democracia viable sin raíces y tradiciones: sería hora de re-anclar, a riesgo de activar las mitologías nacionales o culturales identitarias. En un mundo de circulación financiera sin fronteras y de paraísos fiscales, ¿en dónde pretendería usted, Señor Todd, que la democracia se arraigase? ¿Cómo hacer para que esta búsqueda de orígenes y de raíces no degenere en un culto de sangre y muerte?

competitivo– en materia de lo social. De ahí el enigma insoluble, en los términos planteados por él, de una democracia sin calidad para los hombres sin calidades: ¿cómo hacer para que una política sin clases no sea una política sin política? El desmoronamiento de los horizontes de espera de un presente agachado sobre sí mismo acarrea al mismo tiempo la destrucción de la política como razón estratégica exclusivamente al beneficio de la razón instrumental y gestora. No es de sorprender, entonces, que Rosanvallon busque muletas para sostener la débil legitimidad del sufragio en la proliferación de los cargos designados en detrimento de los cargos electivos y en la multiplicación de las «autoridades independientes».

El espectro de la «verdadera democracia»

La indeterminación del significante «democracia» se presta a definiciones variadas y a menudo contrarias. La de Raymond Aron, mínima y pragmática, propone: la democracia como «la organización de la competencia pacífica dado el ejercicio del poder», que presupone las «libertades políticas» sin las que «la competencia tiene fallas».[6] Allí se encuentra, mucho antes del célebre anuncio del difunto tratado constitucional europeo, la noción de «competencia sin fallas» típica del juego democrático parlamentario y del mercado libre. ¿Quién contestaría, precisaba Claude Lefort, «que la democracia está ligada al capitalismo al tiempo que se diferencia del mismo»? Nadie, sin duda, porque el problema consiste en determinar en qué medida la democracia está históricamente ligada al capitalismo (el advenimiento de una ciudadanía territorial, la secularización del poder y el derecho, el paso de la soberanía divina a la soberanía popular, de los sujetos al pueblo, etc.) y en qué medida la democracia se diferencia del capitalismo, cómo lo critica, cómo lo sobrepasa.

A fin de resolver este problema, Marx se dedica, a partir de 1843, a su crítica frecuentemente mal entendida de la filosofía hegeliana del

[6] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et Révolution*, Livre de Poche, 1997, p. 36.

derecho y el Estado. En su manuscrito de Kreuznach, «un pensamiento de lo político y un pensamiento de la democracia parecen estar fuertemente vinculados».[7] Aunque Tocqueville relaciona la democracia con el Estado (el «Estado democrático») para desvincularla de la revolución, el joven Marx afirma que «en la verdadera democracia, el Estado político desaparecería». Surge precozmente, entonces, el tema de la abolición o el debilitamiento del Estado. Sin embargo, afirmar que en la «verdadera democracia» el Estado político desaparecería no significa ni una disolución de lo político en lo social, ni la hipóstasis del momento político en forma poseedora de lo universal: «En la democracia, ninguno de los momentos adquiere una significación que no le corresponda: cada uno en la realidad no es nada más que un momento del *demos* total». Y la política se revela, pues, como el arte estratégico de las mediaciones.

Estas intuiciones de joven no son en la obra de Marx un capricho repentinamente abandonado a favor de una visión simplificada de la relación conflictiva entre dominación y servidumbre. La «verdadera democracia» nunca se olvida por completo. Miguel Abensour afirma que persiste como «dimensión oculta latente», como un hilo conductor revinculando los textos de la juventud con aquellos sobre la Comuna de París o con la *Crítica del programa de Gotha*.

¿Escasez de la política? ¿Intermitencias de la democracia?

La contradicción y la ambivalencia de la pretensión democrática se vuelven manifiestas frente a la globalización liberal. No es de sorprender que la crítica de la ilusión democrática y la crítica, de Carl Schmitt, de la impotencia parlamentaria tengan el viento en popa y que se venguen del otrora triunfante moralismo humanitario.[8] Estas críticas radicales tienen mucho en común y a veces parecen confundirse. Sin embargo, se desplazan en sentidos distintos, incluso opuestos.

[7] Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État*, Paris, Puf, 1997.
[8] Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988.

La crítica platónica contra «la tiranía del número» y el principio mayoritario lleva a Alain Badiou a yuxtaponer la política «a la confrontación sin verdad de la pluralidad de opiniones». Según Rancière, la democracia como movimiento en expansión permanente se opone a la democracia según la concepción de las ciencias políticas, como institución o régimen. Ambos parecen compartir la idea de que la política, del orden de la excepción eventual y no de la historia o de la policía, es escasa e intermitente: «Hay poca» y es «siempre local y ocasional», escribe Rancière. Ambos comparten una crítica de la elección como reducción del pueblo a su forma estadística. En estos tiempos de evaluaciones de todo tipo, en que todo debe ser cuantificado y medible, en que el número cuenta con toda la fuerza de la ley, en que mayoría equivale a verdad, estas críticas son necesarias. Pero ¿son suficientes?

Filósofo rey

«Les debo decir que no respeto en lo absoluto el sufragio universal en sí; depende de lo que hace. El sufragio universal sería lo único que se tendría que respetar independientemente de lo que produzca. Y ¿por qué?»[9] Este desafío a la ley del número y del sufragio recuerda acertadamente que una mayoría numérica nunca es prueba de la verdad ni de la justicia. Pero no dice nada de la convención social y del formalismo jurídico sin el que el derecho se reduce en definitiva a la fuerza, y el pluralismo, a la merced de la arbitrariedad de cada uno.

En la obra de Badiou, la crítica radical de la democracia descansa en su identificación pura y sencilla con el capitalismo y la equivalencia mercantil según la cual todo tiene valor y todo tiene equivalencia:

> Si la democracia es representación, lo es por el sistema general que le da forma. Dicho de otra manera, la democracia electoral es representativa en la medida en que sea la representación consensual del capitalismo, hoy en día llamado 'economía de mercado'. Ante semejante grado de corrupción de principio,

[9] Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, París, Éditions Lignes, 2007, p. 42.

para Marx la única alternativa era una dictadura transitoria que llamaba dictadura del proletariado. La palabra era fuerte, pero aclaraba las sutilezas de la dialéctica entre representación y corrupción.[10]

Para Marx, pues, la dictadura no es del todo antinómica a la democracia, y la «dictadura democrática» para Lenin no es en lo absoluto un oxímoron.

Según Badiou, el enlace de las secuencias históricas revela una constante, como si el desarrollo y el desenlace de cada secuencia, sostenida por la fidelidad a un evento inaugural, fuesen indiferentes a las orientaciones y decisiones de los actores:

> El enemigo de la democracia sólo ha sido el despotismo de partido único (el mal llamado totalitarismo) en la medida en que este despotismo cumplía la finalidad de una primera secuencia de la Idea comunista. La única verdadera cuestión es la de abrir una segunda secuencia de esta Idea que la haga prevalecer sobre el juego de los intereses por otros medios que no sean el terrorismo burocrático. Una nueva definición y una nueva práctica, en suma, de lo que fue nombrado «dictadura» del proletariado.

Ante la falta de reflexión crítica, histórica y social sobre las secuencias pasadas, esta novedad indeterminada se vuelve vacía. Simplemente nos remite a una experimentación por venir. Sin embargo, ello significa que «nada se puede hacer sin disciplina», pero que «el modelo militar de esto debe ser superado».[11] En el mismo artículo, Badiou invoca una tercera etapa del comunismo, «centrada en el fin de las separaciones socialistas, la repudiación de los egoísmos reivindicatorios, la crítica del motivo de la identidad y la proposición de una disciplina no militar». ¿En qué podría consistir esta disciplina no militar? Misterio. A falta de un acuerdo democráticamente consentido con vistas a un proyecto común,

[10] *Ibid.*, p. 122.
[11] Alain Badiou, «Mai 68 puissance 4", en *À Bâbord*, abril de 2008.

la disciplina sólo se podría basar en la autoridad de una fe religiosa o en un conocimiento filosófico, y su palabra de verdad.

A diferencia de Marx, Badiou no toma una posición dentro de los límites de la contradicción efectiva del tema democrático para hacerlo explotar desde adentro. Lo descarta lisa y llanamente:

> Este punto es esencial: desde el principio, la hipótesis comunista no ha coincidido en lo absoluto con la hipótesis democrática que conduce al parlamentarismo contemporáneo. Subsume otra historia, otros eventos. Lo que, según la hipótesis comunista, parece importante y creador es de una naturaleza distinta a la que selecciona la historiografía democrática burguesa. Es por ello que Marx [...] se deshace de todo politicismo democrático al sostener, en la escuela de la Comuna de París, que el Estado burgués, si es tan democrático como se pretende, debe ser destruido.[12]

Sí, pero ¿después de la destrucción? ¿La tabla rasa, la página en blanco, el comienzo absoluto en la pureza cronológica? Como si la revolución no entretejiese *el evento y la historia*, *el acto y el proceso*, lo continuo y lo discontinuo. Como si uno no volviese a empezar por el medio. La cuestión irresuelta en la obra de Badiou es la del estalinismo, y –a no confundirse– el maoísmo. «Desde los tiempos de Stalin», escribe en su panfleto contra Sarkozy, «cabe remarcar que las organizaciones políticas obreras y populares se portaban infinitamente mejor, y que el capitalismo era menos arrogante. Ni siquiera hay comparación». Esta fórmula, claro está, parece una provocación. Si es indiscutible que los partidos y los sindicatos obreros hayan sido más fuertes «desde los tiempos de Stalin», este simple planteo no permite decir si fue *gracias a* o *a pesar de* él, ni sobre todo lo que les ha costado y sigue costando a los movimientos de emancipación. Lo expuesto en *Liberación* es más prudente: «Mi única quitada de sombrero a Stalin: daba miedo a los capitalistas». Sin embargo, esta quitada de sombrero está de más. ¿Stalin daba miedo a los capitalistas, o era otra cosa: las grandes luchas obreras

[12] Alain Badiou, *De quoi Sarkozy...*, op. cit., p. 134.

[13] Ver Luciano Canfora, *La Démocratie, histoire d'une idéologie*, París, Seuil, 2007.

de los años 1930, las milicias obreras de Asturias y Cataluña, las manifestaciones del Frente Popular? El miedo de las masas, en suma. En numerosas circunstancias, Stalin no era el único que daba semejante miedo a los capitalistas. Durante las jornadas de mayo de 1937 en Barcelona, el pacto germano-soviético, la gran partición de Yalta, el desarmamiento de la resistencia griega, fue más bien su auxiliar.[13]

En la obra de Badiou, la crítica del estalinismo se reduce a una cuestión de método:

> No se puede dirigir la agricultura o la industria con métodos militares. No se puede pacificar a una sociedad mediante la violencia del Estado. Lo que se debe concretar es la posibilidad de organizarse en partido, lo que se puede llamar la forma-partido.

Concluye por abordar la crítica superficial de los eurocomunistas desengañados que, indispuestos a darse cuenta de lo históricamente inédito, han hecho desencadenar las tragedias del siglo de una forma partidista y de un método organizacional. ¿Bastaría, entonces, renunciar a la «forma-partido»? Como si un evento de tal importancia como una contrarrevolución burocrática, saldada por millones de muertos y deportados, no provocase dudas de una naturaleza netamente distinta sobre las fuerzas sociales vigentes, sobre sus relaciones con el mercado mundial, sobre los efectos de la división social del trabajo, sobre las formas económicas de transición, sobre las instituciones políticas. Y ¿si el partido no fuese el problema, sino un elemento de la solución?

El irreductible «exceso democrático»

A riesgo de un contrasentido absoluto, algunos periodistas ignorantes y/o perezosos han confundido la inclinación de Rancière por «el exceso democrático» con la «democracia participativa» limitada al estilo de Ségolène Royal. En las antípodas del «orden justo», la democracia no es en sí una forma de Estado. Es «sobre todo esa condición paradójica de la política, ese punto en donde toda legitimidad se enfrenta a su ausencia de última legitimidad, a la contingencia igualitaria que asimismo sostiene la contingencia no igualitaria». Es «la acción que les arranca sin parar a los gobiernos oligárquicos el monopolio de

la vida pública, y a la riqueza, el poder total sobre sus vidas».[14] No es «ni una forma de gobierno, ni un estilo de vida social», sino «el modo de subjetivación por el cual existen los sujetos políticos», que «se propone desasociar el pensamiento de la política del pensamiento del poder».[15] No es «un régimen político», sino «la propia institución de la política».

Durante un coloquio de Cerisy, Rancière respondió a los participantes que le reprochaban la ausencia de respuestas prácticas a las cuestiones estratégicas de organización y de partido, que «nunca mostraron interés en la cuestión de las formas de organización de las colectividades políticas».[16] Para él es más importante, sin entrar en izquierdismo especulativo, «pensar primero la política como producción de un determinado efecto», como «afirmación de una capacidad» y «reconfiguración del territorio de lo visible, de lo pensable y de lo posible». No obstante, en un planteamiento posterior, matiza su posición: «No se *trata* de desacreditar el principio de la organización en beneficio de una valorización exclusiva de las escenas explosivas. Mi propuesta se posiciona por fuera de toda polémica u oposición organización contra espontaneidad».[17] Llama sobre todo a repensar lo que política quiere decir: «La política es en sentido estricto anárquica», es decir, sin fundamento previo.

Decadencia del Estado y/o la política

Nutridos de la experiencia de la revolución húngara de 1956 y el despotismo burocrático en Europa oriental, Agnès Heller y Ferenc Feher, sin dejar de combatir el fetichismo del Estado, rechazaban «la visión utópica de la abolición total del Estado y las instituciones». Allí se trataba «no sólo de una empresa imposible», sino de una utopía que impediría pensar «modelos alternativos de Estado e instituciones en los que la alienación iría disminuyendo». «Si el Estado engulle a la sociedad», las

[14] Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, *op. cit.*, pp. 103-105.
[15] Jacques Rancière, *Au bord du politique*, París, La Fabrique, 1998, p. 13.
[16] *La Philosophie déplacée*, coloquio de Cerisy, Horieu Éditions, 2006.
[17] Recogido de *Politiquement incorrects. Entretiens pour le XXIe siècle*, Daniel Bensaïd (ed.), París, Textuel, 2008.

libertades democráticas están condenadas a desaparecer. Y «si no se puede imaginar una sociedad que exprese una voluntad homogénea, se debe concebir un sistema de contratos que asegure la consideración de la voluntad y los intereses de todos. Es entonces necesario contemplar la forma concreta que tomará el ejercicio de la democracia».[18]

Esta crítica del totalitarismo burocrático les proporcionó a los «eurocomunistas» de los años 1980 la justificación teórica de su sumisión incondicional a los dictámenes del capital ventrílocuo. No revelaba las oscuridades y los peligros asociados con la formulación marxista indecisa de la «decadencia del Estado». El poder del Estado está «a partir de ahora abolido», Marx escribía contundentemente con respecto a las seis semanas de libertad comunal de la primavera de 1871. ¿Abolido? Es una palabra fuerte. Parece contradecir las polémicas contra Proudhon o Bakounine, en las cuales Marx se opone a la idea de que una abolición, del salariado o del Estado, se pueda decretar. Entonces, se trataba sobre todo de un proceso en el cual cabía reunir las condiciones de posibilidad mediante la reducción del tiempo de trabajo, la transformación de las relaciones de propiedad, la modificación radical de la organización del trabajo. De ahí los términos procesales de extinción o decadencia (del Estado) que, al ejemplo de «la revolución en permanencia», hacen hincapié en el vínculo entre el acto y la duración.

No se trataba de interpretar la decadencia del Estado como la absorción de todas sus funciones en la autogestión social o en la simple «administración de las cosas». Ciertas «funciones centrales» deben seguir existiendo, pero como funciones públicas bajo control popular. La decadencia del Estado no significa, pues, la decadencia de la política o su extinción en la simple gestión racional de lo social. También puede significar la extensión del dominio de la lucha política por la deburocratización de las instituciones y la puesta en deliberación permanente de la cosa pública. Esta interpretación se halla justificada por la introducción de Engels a la edición de 1891: el proletariado, escribe en aquel momento, no podrá dejar de «recortar» los costados más dañinos del Estado hasta que una «generación crezca en las condiciones sociales

[18] Agnès Heller y Ferenc Feher, *Marxisme et démocratie*, Petite Collection Maspero, 1981, pp. 127, 237 y 301.

nuevas y libres, es decir, en estado de deshacerse de todo el desorden del Estado». No se trata de proclamar en forma abstracta la abolición por decreto del Estado, sino de reunir las condiciones que le permitan salir de su desorden burocrático. La toma del poder es sólo un premio más, un comienzo, el inicio de un proceso y no el fin.

¿La culpa de Rousseau?

Las contradicciones efectivas de la democracia (y no sus «paradojas», como escribía Norberto Bobbio hace tiempo atrás) están inscritas en las aporías del contrato social. Puesto que, según Rousseau, queda acordado que «la fuerza no hace el derecho» y «que uno se ve obligado a obedecer sólo a los poderes legítimos», se plantea la cuestión del fundamento de la legitimidad y la tensión insuperable entre legalidad y legitimidad. De una a otra, el llamado sigue abierto. El derecho a la insurrección inscrito en la constitución del Año II es la imposible traducción jurídica de ello.

Si la libertad es «el obedecimiento a la ley que se prescribe», implica su propia negación, a saber, «la alienación total» de cada asociado y de todos sus derechos a toda la comunidad, ya que «cada uno al dárseles a todos no se le da a ninguno». Cuando cada uno pone a su persona «bajo la suprema dirección de la voluntad general», se constituye una persona pública o un «cuerpo político» llamado Estado si es pasivo, Soberano si es activo. La sumisión voluntaria a la ley impersonal que rige para todos reemplaza la dependencia personal y arbitraria del Antiguo Régimen. Pero es a costa de un holismo exacerbado, ahora contradictorio con las presuposiciones liberales del contrato y del individualismo posesivo.

Esta contradicción se halla en la concepción de una «posesión pública» que se opone al derecho ilimitado de la apropiación privativa. Si el Estado es maestro de todos los bienes de sus miembros en virtud del contrato social, sigue que todo hombre «naturalmente tiene derecho a lo que le es necesario» y que «el derecho de cada particular a su propio fondo se subordina al derecho que tiene la comunidad sobre todo», o también, como en la obra de Hegel, que «el derecho de desamparo» prima sobre el derecho de propiedad. El pacto social instituye entre ciudadanos «iguales por convención y en derecho» una igualdad moral y legítima. Rousseau

tiene, entonces, uno de los primeros, la inteligencia teórica de vincular la cuestión democrática con la de la propiedad.

El acto de asociación es «un compromiso recíproco» del público con los particulares. Supone que todo contrayente contrata con sí mismo como miembro del Estado y miembro soberano, comprometiéndose así con un todo del que forma parte. Pero la naturaleza del «cuerpo político» implica la imposibilidad de que el Soberano se imponga una ley que él mismo no pueda infringir: «No puede existir ningún tipo de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social». Dicho de otra manera, el contrato siempre es revisable y el poder constituyente, inalienable. De ahí, lógicamente, el derecho a insurrección que tiene fuerza de ley.

Termina siendo una imposibilidad de la representación, ya que «el Soberano, por el simple hecho de serlo, es siempre todo lo que debe ser». Si la soberanía se limita al «ejercicio de la voluntad general», no puede en efecto alienarse. El poder se puede delegar, pero la voluntad no. El Soberano puede querer «actualmente», en el presente, pero no para mañana, ya que es absurdo que «la voluntad se dé cadenas para el porvenir». Allí radica el fundamento de la «democracia inmediata», según la cual el Soberano «sólo sería representado por sí mismo», que recusa hoy a Rosanvallon.

Improbable milagro

La voluntad general es desde luego «siempre derecha» y siempre tiende a la utilidad pública, pero no sigue que «las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud»: «El pueblo nunca se corrompe, pero a menudo de deja engañar». No hay contradicciones en el seno del pueblo, entonces; pero sí del engaño, la manipulación, la propaganda. Es la versión original de las teorías contemporáneas del complot, que carecen de la noción crucial de la ideología.[19] Se deduce lógicamente que, si «la voluntad general puede errar», es inevitablemente debido a las «artimañas» y las «facciones» de las intrigas de los

[19] Véase Isabelle Garo, *L'Idéologie ou la pensée embarquée*, Paris, La Fabrique, 2009.

enemigos del pueblo o «las asociaciones parciales a costa de la grande». Para que la voluntad general pueda manifestarse con rectitud, cabría prohibir toda «sociedad parcial» (¡todo partido!) en el Estado para permitir que «cada ciudadano sólo opine por sí mismo». La fórmula, emblemática de una confianza en el sujeto supuestamente libre y racional, vuelve fácilmente en confianza por el hecho de que esta suma de razones culmine en una Razón luego transformada en razón de Estado.

Sin embargo, según Rousseau, esta confianza en seguida se ve atemperada por la idea de que «la voluntad general siempre es recta», pero que «el juicio que la guía no siempre está aclarado». Busca la respuesta a este planteamiento perturbador más por el lado de la pedagogía y la educación que por el lado de la experiencia conflictiva: cuando «el público quiere el bien, pero no lo ve», ¡hay «necesidad de guías» capaces de «enseñarles el buen camino»!

La voluntad general se encuentra, pues, en un callejón democrático sin salida. Para generar las mejores reglas de vida social, «hace falta una inteligencia superior que vea todas las pasiones de los hombres y que no sienta ninguna», una suerte de gemelo jurídico-moral del demonio de Laplace. Este punto de vista inaccesible de la totalidad haría del legislador «en todos los aspectos, un hombre extraordinario en el Estado», puesto que aquel que dicta las leyes no debe mandar a los hombres. Este legislador debería recurrir a una autoridad de otro orden, capaz «de entrenar sin violencia y de persuadir sin convencer». Para salir de lo que Hannah Arendt llamaría «el círculo vicioso constitucional», Rousseau se ve obligado a invocar una trascendencia convencional, la religión civil, vista como un instrumento para acortar la distancia entre la homogeneidad del pueblo ideal y las divisiones del pueblo real, que sólo se puede formular como una lucha de clases. Y como «no le incumbe a todo hombre hacer hablar a los dioses», se perfila el recurso al *jóker* del despotismo aclarado: «La gran alma del legislador es el verdadero milagro que debe probar su misión».[20]

[20] Jean-Jacques Rousseau, *Le Contrat social*, París, Aubier, 1943, p. 187.

Pensar la institución

En el punto en el que termina el pensamiento de Rousseau, la interrogativa de Saint-Just, en vísperas de Termidor, sobre la necesidad de instituciones republicanas, toma el relevo: «Las instituciones son la garantía de la libertad pública, moralizan el gobierno y el estado civil» y «asienta el reinado de la justicia». Ya que «sin instituciones, la fuerza de una república radica o en el mérito de frágiles mortales, o en medios precarios».[21] A pocos días de la guillotina, Saint-Just evoca todos los vencidos de las luchas de emancipación que «han tenido la mala fortuna de nacer en países sin instituciones; en vano, se apoyan en todas las fuerzas del heroísmo; las fracciones triunfantes en un solo día los han arrojado a la noche eterna a pesar de años de virtud». Para él, al igual que Guevara más tarde, las «fuerzas del heroísmo» y la virtud del ejemplo no habrán alcanzado para llenar el vacío trágico entre el poder constituyente y la democracia instituida.

La experiencia de las «verdades tristes» de la revolución «me hizo concebir, escribe Saint-Just en este texto testamentario, la idea de que el crimen prosigue a las instituciones»: «las instituciones tienen por objetivo establecer todas las garantías sociales e individuales para evitar disensiones y violencia, sustituir el ascenso de las costumbres por el ascenso de los hombres».[22] Insiste, para poder trasmitir un último mensaje antes de tapiarse en el silencio de su última noche, que es necesario «sustituir mediante las instituciones la fuerza y justicia inflexible de las leyes por la influencia personal; así la revolución queda afirmada». Ni él, ni Guevara, ni Lùmumba, ni tantos otros tuvieron tiempo para resolver esta misteriosa ecuación democrática a la que legaron el enigma.

«Lo social histórico», afirma Castoriadis, es «la unión y la tensión de la sociedad instituyente y la sociedad instituida, de la historia hecha y la historia en marcha».[23] ¿En qué medida puede la sociedad autoinstituirse y escaparse de la autoperpetuación del instituido? Estas

[21] Saint-Just, «Institutions républicaines», en *Œuvres completes*, París, Folio Gallimard, 2004, p. 1087.

[22] *Ibid.*, p. 1091.

[23] Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Points, Seuil, 1999, p. 161.

son «las cuestiones, la cuestión de la revolución que no sobrepasan las fronteras de lo teorizable, sino que se sitúan ahora en otro terreno, el de la creatividad de la historia».[24] Añadimos: en el terreno de la práctica política en el que se ejerce esta creatividad, en una historia profana abierta a la incertidumbre de la lucha.

A prueba de incertidumbre

Claude Lefort describe la democracia como «forma de sociedad en la que los hombres consienten vivir a prueba de la incertidumbre», y «en la que la actividad política se enfrenta a un límite». Está, por definición, expuesta a la paradoja del escéptico relativista, que duda de todo salvo de su propia duda, al punto de convertirse en dubitativo dogmático o doctrinario de duda. Consciente de este peligro, Lefort admite que el relativismo alcanza su mayor grado cuando se le interroga con respecto al valor de la democracia.[25] Pero ¿cómo escapar de esta incertidumbre, inscrita en el propio principio de la igualdad democrática?

Se trataba de «laicizar la democracia», de perseguir con la transformación de las cuestiones teológicas en cuestiones profanas, y por lo tanto dejar de pretender reducir la política a lo social, a la búsqueda de una unidad mítica perdida. Teniendo en cuenta la restauración de una «Gran Sociedad» mítica, de una *Gemeinschaft* original, esta pretensión de la absorción sin fin de la política por lo social presupone en efecto una sociedad homogénea que contradice la irreductible heterogeneidad de lo social. La experiencia de los regímenes totalitarios nos instruye, afirma Lefort, de la imposibilidad de representar un «punto de cumplimiento de lo social en el que las relaciones serían todo visibles y todo decibles».

Desde un punto de vista casi opuesto, Rancière considera que «la reducción ideal de lo político por lo social» es el fin sociológico de lo político y es una reducción de la democracia a «la autorregulación política de lo social». Al volver a entrar en fuerza en los años 1970 en la figura de una revancha de «la filosofía política», de la «política

[24] *Ibid.*, p. 319.
[25] Claude Lefort, *Le temps present*, Paris, Belin, 2007, p. 635.

pura» y sus ideólogos, se ocultaría el hecho de que «lo social no fuese una esfera de existencia propia, sino un objeto litigioso de la política». Habría una institución política (e imaginaria o simbólica) de lo social. Y «el debate entre los filósofos sobre el retorno de lo político y de los sociólogos de su fin» sólo hubiera sido un debate trucado «sobre el orden en el que conviene servirse de las presuposiciones de la filosofía política para interpretar la práctica consensual de la anulación de la política».

¿Secularizar la democracia?

No personificar la sociedad, no creer que ésta pueda «hacer cuerpo», ya ha sido la preocupación pragmática de Walter Lippmann, enfrentado, durante el período de entreguerras, a la destrucción del espacio político por la negación del conflicto de clases en beneficio de un Estado popular o «Estado del pueblo entero». «La sociedad ya no existe», concluye a modo de desafío. Para él, al igual que para John Dewey, laicizar la democracia significaba rechazar todo el más allá, toda trascendencia, todo trasmundo, todo fundamento último, y aceptar la infranqueable incertidumbre del juicio político. Al responder a Trotsky, que en las antípodas de una moral utilitaria según la cual el fin justificaría los medios se interrogaba con respecto a las justificaciones del fin en sí, pero acababa por invocar el criterio último de la lucha de clases, Dewey lo reprochó por otorgarse el recurso subrepticio de una trascendencia improvisada. El círculo de interacción entre los fines y los medios no permite un punto de escape y la decisión política está condenada a un estado irreductible de incertidumbre. Hemos embarcado, tenemos que apostar.

Lippmann se mostraba en contra de una concepción mística de la sociedad que hubiese «impedido que la democracia llegase a una idea clara de sus propios límites y de los objetivos a su alcance».[26] Se resolverían prosaicamente, sin código moral universal, los conflictos de interés simples. Lippmann no se hace más ilusiones sobre la expresión electoral de una voluntad popular correcta, puesto que los electores no

[26] Walter Lippmann, *Le Fantôme du public*, París, Demopolis, 2008, p. 39.

pueden «hacer el recorrido de los problemas» por falta de tiempo. A la arriesgada hipótesis según la cual, al no ser la política un oficio, la suma de las incompetencias individuales haría en una democracia una capacidad colectiva, yuxtapone una lucidez escéptica: «No existe ni una sombra de justificación para pensar, como lo hacen los demócratas místicos, que la suma de las ignorancias individuales pueda producir una fuerza continua capaz de dirigir los asuntos públicos». Puesto que es imposible que cada uno se interese por todo, lo ideal sería que, en un litigio, los partidos directamente involucrados llegasen a un acuerdo, siendo que la experiencia de «aquel que es del partido» es fundamentalmente diferente a la experiencia de aquel que no lo es.

Para Lippmann, la conclusión que se imponía era que el ideal democrático, por exceso de ambición, sólo llevaba a la desilusión y la desviación hacia formas de injerencia tiránica. Cabía, entonces, «reponer al público en su lugar», en el doble sentido del término, recordarle de su deber de modestia y asentarlo en su puesto.[27]

Discordancia de espacios y tiempos

Para Rancière, la representación es «de pleno derecho una forma oligárquica». Es, desde el origen, «el opuesto exacto de la democracia».[28] Al igual que Lefort, para Castoriadis «la desincorporación del poder» implica, en cambio, una «escena de la representación». La democracia representativa no es sólo el sistema en el cual los representantes participan en la autoridad política en lugar de los ciudadanos que los han designado, también le brinda a la sociedad una «visibilidad relativa», a costa de una distorsión que a menudo es considerable. La democracia delimita sobre todo un espacio de controversia, permitiendo la apariencia de un interés común no corporativo. Su principio dinámico sería «el pleno reconocimiento del conflicto social y de la diferenciación de las esferas política, económica, jurídica, estética, de la heterogeneidad de las costumbres y los comportamientos».[29]

[27] *Ibid.*, p. 143.
[28] *La Haine de la démocratie*, *op. cit.*, p. 60.
[29] *Le Temps present*, *op. cit.*, p. 478.

La representación aparece como consecuencia no sólo de la heterogeneidad irreductible de la sociedad, sino también de la pluralidad desarticulada de los espacios y los tiempos sociales que fusiona la pluralidad y la necesaria autonomía de los movimientos sociales con respecto a los partidos y el Estado. Actuando como caja de velocidades de temporalidades discordantes y como escala móvil de espacios desarticulados, la lucha política determina su unidad, aún provisoria, desde el punto de vista de la totalidad.

La extensión de las libertades individuales se vuelve inseparable de la introducción de un espacio público. Cuando este espacio público entra en decadencia, la representación política se vuelve una farsa o bufonada. En el período de entreguerras, se había transformado en «opereta», según Hannah Arendt. O en comedia trágica.

¿Democracia inmediata o corporativa?

A no ser que se conceptualicen las condiciones espaciales y temporales de una democracia inmediata en el sentido estricto –sin mediaciones–, permitiendo que el pueblo esté permanentemente reunido, o incluso un procedimiento de sorteo por el cual el electo parecería cumplir una función sin contar con el poder de emitir órdenes ni de representar a nadie, la delegación y la representación son inevitables. Ello se aplica a una ciudad, a una huelga, a un partido. En vez de negar el problema, más vale abordarlo de lleno y buscar las formas de representación que garanticen el mejor control de los mandantes sobre los mandatarios y que limiten la profesionalización del poder.

El debate de 1921 entre Lenin y la Oposición obrera es, en ese sentido, esclarecedor. En las cumbres del partido, Alexandra Kollontái llamaba a adaptarse a «las aspiraciones heterogéneas», recurrir a especialistas, profesionalizar el poder, recurrir por comodidad a «la dirección única, encarnación de una concepción individualista característica de la burguesía». Ella tenía el mérito de percibir, antes que los demás, los peligros profesionales del poder y de ver los inicios de la reacción burocrática naciente. Pero su crítica, según la cual estas desviaciones proceden de concesiones a la heterogeneidad de lo social, presuponen un fantasma de sociedad homogénea: una vez abolidos los privilegios de la propiedad y el nacimiento, el proletariado ya no sería nada más que un cuerpo. ¿Quién debe asegurar la creatividad de la

dictadura del proletariado en materia económica? Preguntaba Kollontái: «¿Los órganos esencialmente proletarios, es decir, los sindicatos», o «por lo contrario, las administraciones de Estado sin relación vigente con la actividad productiva, y también las de un *contenido social mixta*»? «Allí radica el *quid* del problema», agregaba.[30]

Allí, en efecto, radica el *quid*. Al querer suprimir la representación territorial (los soviets en un principio eran órganos territoriales),[31] se tiende por un lado a transformar los sindicatos en órganos administrativos o *estatales*, y por *otro* lado a obstaculizar la apariencia de una voluntad general a través del mantenimiento de una fragmentación corporativa. La denuncia del «abigarramiento» o de «*la composición social mixta*» se ve en varios escritos de Kollontái y su camarada Chliapnikov, que critican las concesiones hechas a la pequeña burguesía o a los partidarios del antiguo régimen (estas «*categorías heterogéneas* por las cuales nuestro partido está obligado a navegar»). Esta fobia de la mezcla y el abigarramiento revela un sueño de revolución obrera sociológicamente pura, sin rastro hegemónico. La consecuencia paradójica es la del partido único, encarnación de una clase única y unida.

Lo que Lenin combatió mediante la Oposición obrera es en realidad una *concepción corporativa* de la democracia socialista que yuxtapondría sin síntesis los intereses particulares de localidad, empresa, oficio, sin llegar a cristalizar un interés general. *Sería inevitable*, pues, que un bonapartismo burocrático rozase esta red de poderes descentralizados y de democracia económica local, que son incapaces de proponer un proyecto hegemónico a toda la sociedad. La controversia no afectaba la validez de las experiencias parciales inscritas en el movimiento real con el objetivo de abolir el orden existente, sino sus limitaciones.

De la relatividad del número

El número no tiene nada que ver con la verdad. Jamás tiene valor de prueba. El hecho mayoritario puede, por convención, darle término a una controversia. Pero el llamado sigue abierto. De la minoría del día

[30] Alexandra Kollontái, *L'Opposition ouvrière*, París, Le Seuil, 1974, p. 50.

[31] Véase Oskar Anweilher, Serge Bricianer, Pierre Broué, *Les Soviets en Russie*, 1905-1921, París, Gallimard, 1972.

contra la mayoría del día, del día de mañana contra el presente, de la legitimidad contra la legalidad, de la moral contra el derecho.

La alternativa radical al principio mayoritario, sólo como último recurso, es el sorteo. No es de sorprender que la idea resurja en forma mítica como síntoma de la crisis de las instituciones democráticas actuales.[32] Rancière proporciona el argumento más serio. La ausencia de título a gobernar, escribe, «allí radica el problema más profundo significado por la palabra democracia»; puesto que la democracia «es el buen placer del dios del azar», el escándalo de una superioridad fundada en ningún otro concepto que el de la ausencia de superioridad. El sorteo, pues, es la conclusión lógica. Hay ciertos inconvenientes, pero dentro de todo serían menos importantes que el gobierno por capacidad, artimaña e intriga: «El buen gobierno es el gobierno de iguales que no desean gobernar». Y la democracia no es «ni una sociedad a gobierno, ni un gobierno de la sociedad, es propiamente ese ingobernable sobre el cual todo gobierno debe en definitiva fundarse».[33] El reemplazo puro y simple de la representación por el sorteo significa no sólo la abolición del Estado, sino también de la política como deliberación, de la cual pueden surgir proposiciones y proyectos a realizar.

Al contrario de una tradición que concebía a la mayoría como la manifestación inminente de una sabiduría divina, Lippmann plantea una concepción desacralizada y minimalista del sufragio. El voto ya no es la expresión de una opinión, sino de una simple promesa de apoyo a un candidato. En coherencia con la idea de que el elector sólo está capacitado con respecto a lo que lo afecta en forma personal, Lippmann radicaliza de esta manera el principio de delegación hasta la aceptación teorizada de una extrema profesionalización –y monopolización– del poder político. Es decir, un efectivo retorno a una concepción oligárquica.

La mediación partidaria

Para Rancière, es la fatiga lo que «exige que la gente sea representada por un partido».[34] El rechazo a toda representación implica el

[32] Véase Luciano Canfora, *op. cit.*

[33] *La Haine de la démocratie*, *op. cit.*, p. 57.

[34] Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, París, Champs-Flammarion 2006, p. 204.

rechazo categórico de la noción de partido como manifestación de un reconocimiento que existe por sí mismo. En 1975, Claude Lefort veía en el partido el propio ejemplo de la incorporación. A diferencia de Castoriadis, rechazaba por motivos de principio todo manifiesto o programa con características de una visión global. En 1993, tras haber desarrollado su adhesión a la oposición binaria entre el totalitarismo y la democracia, apoyada en la guerra de la OTAN en la Península Balcánica y la ocupación israelí de los territorios palestinos, estimaba que, por más pertinente que fuese, la crítica a los partidos no podía «hacer olvidar la exigencia constitutiva de la democracia liberal de un sistema representativo». Mientras les atribuía a las redes asociativas de la sociedad civil un papel indispensable, sostenía que a partir de aquel momento «la rivalidad de los partidos sólo hace que aparezcan en su generalidad las aspiraciones de diversos grupos sociales».[35] Buscaba, menuda ironía de la historia, llegar por un camino tortuoso a la idea leninista de que, puesto que no es reductible a lo social, la determinación de la política en última instancia por las relaciones de clase se produjese a través de la lucha de los partidos.

En la última obra de Bourdieu, el rechazo de la fe democrática en la exactitud de la suma matemática de las opiniones individuales conduce lógicamente a restablecer la importancia de la acción colectiva, cualquiera que sea el nombre dado a este grupo. Pero un partido no es la clase, y la clase está siempre en exceso en relación con los partidos que dicen representarla. Habría, entonces, una antonimia inherente a la política: el riesgo de involucrarse en la alienación por delegación y representación bajo el pretexto de escaparse de la alienación en el trabajo. Debido a que no existen como grupo (si no es estadísticamente) antes de la operación de la representación, los dominados tendrían, a pesar de todo, que ser representados. De ahí un círculo vicioso casi perfecto de la dominación, y «la cuestión fundamental, casi metafísica, de saber lo que es hablar por la gente que no hablaría si no se hablase por ellos».[36]

[35] *Le Temps du present*, *op. cit.*, p. 941.

[36] Pierre Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000, p. 71.

Cuestión metafísica, en efecto, o falso problema. Es producto inevitable de la suposición tenaz de que los dominados serían incapaces de romper el ciclo vicioso de la reproducción y hablar por sí mismos. Los dominados hablan –y sueñan–, sin embargo, y de muchas formas. A diferencia de Bourdieu, hay que decir que existen varias maneras, incluyendo los grupos, antes de «la operación de representación»; y miles de palabras de los trabajadores, las mujeres y los esclavos, dan fe de su existencia. El problema concreto es su discurso político. Como Lenin ha mostrado, el idioma político no es un fiel reflejo de lo social, ni la traducción ventrílocua de los intereses corporativos. Tiene sus movimientos y condensaciones simbólicas, sus lugares e interlocutores específicos.

De la destrucción teológica de los partidos políticos

Hoy en día, el rechazo a la «forma-partido» suele ir acompañado de una apología de coaliciones puntuales, de formas flexibles y reticulares, intermitentes y afines. Isomorfo a la retórica liberal de la libre circulación y de la sociedad líquida, este discurso no es nuevo. En su *Nota sobre la supresión general de los partidos políticos*,[37] Simone Weil no se conformaba con refugiarse en el no-partidismo. Iba hasta el punto de exigir «comenzar por la supresión de los partidos políticos». Esta exigencia lógicamente tenía sus raíces en el diagnóstico de que «la estructura de cualquier partido político» implicaría «una anomalía irresoluble»: «un partido político es una máquina para la fabricación de la pasión colectiva, para ejercer presión colectiva sobre el pensamiento de cada uno. Cada partido es totalitario desde sus inicios y en sus aspiraciones».[38]

Ésa era la expresión, desde un punto de vista sindicalista revolucionario, de la crítica actualmente en boga de los partidos políticos. Después de la experiencia de la Guerra Civil española, el pacto germano-soviético, la «gran mentira» estalinista, uno puede comprender su

[37] Simone Weil, *Note sur la suppression générale des partis politiques*, publicada en 1950, siete meses después de su muerte, por Éditions de la Table Ronde, reeditada en 2006 por Éditions Climats con prefacio de André Breton.
[38] *Ibid.*, p. 35.

origen: el horror que se vivía antes de la evolución de las grandes máquinas partisanas del período de entreguerras y la asfixia del pluralismo político. Tiene como contrapartida un elogio apoyado en la «no pertenencia» (ingenuamente considerada como garantía de la libertad individual) y «un deseo incondicional de la verdad», que se remite, bastante lógicamente, a una concepción religiosa de la verdad revelada por la gracia: «¡La verdad es una!», «¡Y el bien es sólo un fin!». Pero ¿quién proclama esta verdad absoluta, y quién decide sobre este soberano bien?

Suprimir la política, según la teología: «La luz interior siempre se da a cualquier persona que solicite una respuesta manifiesta». Sin embargo, «¿cómo desear la verdad sin saber nada al respecto?». Ello, admite Weil, «es el misterio de misterios», cuya aclaración es netamente tautológica. La verdad nace del deseo de la verdad: «La verdad son los pensamientos que surgen en el espíritu del ser pensante, única, total y exclusivamente deseoso de la verdad. Es queriendo la verdad a pleno, sin tratar de adivinar su significado por adelantado, que uno recibe la luz». Esta revelación por la gracia y esta búsqueda de pureza conducen inevitablemente a la paradoja de un individualismo autoritario –cada uno con su verdad–. Desafiando a toda autoridad colectiva, concluye por imponer arbitrariamente su propia autoridad. Así, «la supresión de los partidos sería un bien casi puro».[39] Pero, ¿por qué reemplazarlos? Simone Weil concibe un sistema electivo en el que los candidatos, en vez de proponer un programa, se limitarían a emitir una opinión puramente subjetiva: «Pienso tal o cual cosa con respecto a tal o cual problema». No hay más partidos, entonces. Ni izquierda ni derecha. Un polvo, una nube, opiniones cambiantes: los funcionarios electos se asociarían y se disociarían de acuerdo con «el juego natural y el movimiento de las afinidades». Para evitar que estas afinidades fluidas e intermitentes se cristalicen o coagulen, cabría prohibir que hasta los lectores ocasionales de una revista se organicen en sociedad o en grupo de amigos:

[39] *Ibid.*, p. 61. En su prefacio, André Breton se esfuerza por matizar esta propuesta al reemplazar la «supresión» por la «prohibición», que ya no sería un acto legislativo inmediato, sino un proceso histórico, producto «de un largo desarrollo de desengaño colectivo», tan alejada como la hipotética decadencia del Estado, de la política y el derecho. ¿Qué hacer mientras tanto?

«Toda vez que un sector trata de cristalizarse otorgándole un carácter definido a la calidad de miembro, habrá represión penal cuando el hecho se establezca».[40] Ello se remite a la cuestión de saber quién emite la ley, y a nombre de quién se ejerce esta justicia penal.

El rechazo a la política profana, sus impurezas, incertidumbres, convenciones erradas, conduce inevitablemente a la teología, con su gama de gracia, milagros, revelaciones, de arrepentimiento y perdón. Las fugas ilusorias para escapar de sus servidumbres en realidad perpetúan la impotencia. En lugar de pretender eludir la contradicción entre la incondicionalidad de los principios y la condicionalidad de sus prácticas, la política es la resolución de trabajar dicha contradicción para superarla sin suprimirla jamás. Al suprimir la mediación de los partidos, queda el partido único –o incluso el Estado– ¡de los «sin partido»! No hay salida.

La desconfianza de la lógica partidaria es legítima. Pero es un poco excesivo responsabilizar exclusivamente a una forma –la «forma-partido»– del peligro burocrático y las miserias de este siglo. La tendencia a la burocratización está registrada en la complejidad de las sociedades modernas y en la lógica de la división social del trabajo. Está latente en todas las formas de organización. La supresión de los partidos que reclama Weil se caracteriza por un fetichismo invertido, de un determinismo organizacional pobre que naturaliza la organización en lugar de historiarla, en lugar de pensar acerca de su evolución y su variación en función de los cambios en las relaciones sociales y en los medios de comunicación.

Revolución democrática permanente

Contrariamente a la creencia popular, Marx no sentía desprecio por las libertades democráticas que calificaba como formales. Jurista de formación, sabía muy bien que las formas no están vacías y que tienen su propia eficacia. Sólo señalaba los límites históricos: «la emancipación política (la de los derechos de los ciudadanos) es un gran avance; no es la forma última de la emancipación humana en general, pero es la última

[40] *Ibid.*, p. 65.

forma de la emancipación humana en el seno del orden mundial tal como existe hasta el presente».[41] Para él, se trataba de reemplazar «la cuestión de las relaciones de emancipación política por la de la religión», la «de las relaciones de la emancipación política por la emancipación humana», o la de la democracia política por la de la democracia social. Esta tarea de revolucionar la democracia, puesta en práctica con la revolución de 1848, debe seguir para que la crítica a la democracia parlamentaria realmente existente no se desvíe hacia el lado de las soluciones autoritarias y las comunidades míticas.

Rancière habla de «escándalo democrático». ¿Por qué puede ser escandalosa la democracia? Precisamente porque, para sobrevivir, tiene que ir aún más lejos, en constante transgresión de sus formas institucionales, extendiendo el horizonte de lo universal, poniendo la igualdad a la prueba de la libertad. Porque lidia sin cesar con la repartición de lo político y lo social, y de a poco va poniendo en tela de juicio los ataques de la propiedad privada y las usurpaciones del Estado al espacio público y los bienes comunes. Porque al final debe procurar extender en forma permanente y en todos los dominios el acceso a la igualdad y la ciudadanía. La democracia sólo puede ser ella misma si es escandalosa hasta el fin.

[41] Karl Marx, *Sur la question juivre*, París, La Fabrique, 2006, p. 44.

Hoy en día, somos todos demócratas

WENDY BROWN

WELCOME BACK, DEMOCRACY!
Título de un artículo sobre la elección de Obama en *The Beaver*,
periódico de la London School of Economics, 6 noviembre 2008.

Se deduce de lo anterior que la voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública, pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud.
Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*.

La democracia como significante vacío

Hoy en día la democracia disfruta de una popularidad mundial sin precedentes en la historia, pero nunca ha sido más conceptualmente imprecisa y sustancialmente hueca. Tal vez su popularidad depende de su imprecisión y vacuidad de significado y eficacia –como Barack Obama, es un significante vacío al que todos y cada uno pueden vincular sus sueños y esperanzas–. O tal vez el capitalismo, el mellizo de la democracia moderna y siempre el más robusto y astuto de los dos, ha reducido la democracia a una *marca*, esa última versión del fetichismo de la mercadería que separa por completo la imagen del producto a vender de su contenido real.[1] O tal vez, por un desvío irónico del progresismo, los Ilustrados que ven en el siglo XXI la puesta en escena de dioses involucrados en una lucha violenta que la modernidad parecía haber eliminado, la

[1] Como recuerda Patrick Ruffini, las grandes marcas «evocan sentimientos que no tienen virtualmente nada que ver con las características específicas de un producto». Ello se aplica tanto a Nike y BMW como a Obama durante la reciente campaña electoral presidencial. http://www.patrickruffini.com. Consulta: 13 de febrero de 2008.

democracia ha florecido como una nueva religión mundial –no una forma específica de poder y cultura política, sino un altar ante el que se arrodillan Occidente y sus admiradores, un plan divino que lleva a la concepción y legitimación de las cruzadas imperiales–.

En el mundo de hoy, la democracia no sólo se exalta en todo el mundo, sino también a lo largo de todo el espectro político. Como en los regímenes después de la Guerra Fría, en donde los otrora súbditos soviéticos festejan su suerte empresarial, la izquierda euroatlántica se fascina por la marca. Celebramos la democracia para reparar el abandono de la política de un Marx alejado de las temáticas hegelianas (o bien decimos que la democracia radical era desde el principio lo que se entiende por comunismo), tratamos de recuperar la democracia mediante metas y *ethoi* inéditos, escribimos «la democracia por venir», «la democracia de los no contados», «soberanía democratizadora», «talleres de democracia», «democracia pluralizante», etc. Berlusconi y Bush, Derrida y Balibar, comunistas italianos y Hamas, somos todos demócratas hoy en día. Pero ¿qué es lo que queda de la democracia?

El poder del *demos*

No se puede enfatizar de más: la democracia liberal, forma dominante de la modernidad euroatlántica, es una variante entre los medios de repartición del poder político cristalizado en ese término venerable del griego, la democracia. *Demos + cratie* significa poder del pueblo, en contraste con la aristocracia, la oligarquía, la tiranía, y también la condición de colonizados u ocupados. Pero ningún argumento irrefutable, ya sea histórico o etimológico, podría comprobar que la democracia implica inherentemente la existencia de representación, constituciones, deliberaciones, participación, libertad de mercado, derechos, universalidad e incluso la propia igualdad. El término contiene una afirmación simple y puramente política: el pueblo se gobierna a sí mismo, es el todo y no una parte ni un gran Otro que es políticamente soberano. En este sentido, la democracia es un principio inconcluso –no especifica *qué* poderes deben ser repartidos entre nosotros, ni *cómo* el poder del pueblo debe ser organizado, ni *a través de qué* instituciones debe ser establecido y asegurado–. Desde el principio, el pensamiento occidental de la democracia ha sido una suerte de regateo. Dicho de otra forma, ciertos teóricos –desde Aristóteles Rousseau, Tocqueville y Marx hasta Rawls y Wolin– sostienen (de manera diferente) que la democracia necesita condiciones precisas,

enriquecimientos, equilibrios sutiles, pero el término en sí no estipula nada. Es acaso otra razón por la que, en el clima actual de entusiasmo por la democracia, es tan fácil dejar de ver hasta qué punto su objeto ha sido vaciado de todo contenido.

De-democratización

Si es difícil determinar con seguridad por qué la democracia es tan popular hoy en día, se puede identificar los procesos que reducen la propia democracia liberal (parlamentaria, burguesa o constitucional) a la sombra de lo que era. En las regiones del mundo que desde hace tiempo han navegado bajo la bandera democrática, ¿cómo ha sucedido que el poder del pueblo ya no se ejerciese de ninguna forma? En la modernidad tardía, ¿qué constelación de fuerzas, qué procesos han podido vaciar su esencia hasta alcanzar esta forma limitada de la democracia?

En primer lugar, si bien hace mucho tiempo que el poder de grandes grupos erosiona las esperanzas y las prácticas del poder popular, este proceso ha alcanzado un nivel sin precedente.[2] No se trata simplemente de grupos que compran a los políticos y modelan abiertamente la política nacional y extranjera, ni de que los medios de comunicación que les pertenecen ridiculicen la idea misma de la información pública y de responsabilidad del poder. Más que una interferencia, las grandes democracias son testigos de una fusión del poder de los grupos y el poder del Estado: la transferencia masiva de las funciones del Estado hacia el sector privado, desde las escuelas a las prisiones, pasando por el ejército; banqueros de negocios y CEO que se convierten en ministros o directores de gabinetes; estados propietarios latentes con enorme capital financiero, y, por encima de todo, un poder estatal desvergonzadamente atraído por el proyecto de acumulación de capital a través de su política fiscal, ambiental, energética, social y monetaria, por no mencionar el flujo de asistencia directa y apoyo a todos los sectores del capital. El *demos* no es capaz de ver lo que hay detrás de la mayoría de estos desarrollos, y menos aún de cuestionarlos, de oponérseles y proponer otros objetivos. Al no contar

[2] El texto principal acerca de esta temática es el de Sheldon Wolin, *Democracy, Inc.*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2008.

con recursos para desafiar a las necesidades de capital, el *demos* presencia pasivamente el abandono de sus propios capitales.

En segundo lugar, hasta las elecciones «libres», el ícono más importante de la democracia, se ven relegadas a un circo compuesto de *marketing* y *management*, desde el espectáculo de la recolección de fondos hasta la movilización dirigida a los votantes. Los ciudadanos están sometidos a sofisticadas campañas de marketing que equivalen el voto con otras opciones de consumo, y todos los elementos de la vida política van acompañados cada vez más de eventos mediáticos y publicitarios. No son sólo los candidatos que son presentados en un embalaje ideado por expertos en relaciones públicas, que están más acostumbrados a promover las marcas y a organizar las campañas mediáticas de los grandes grupos que a manejar los principios democráticos; son también los programas políticos que se venden como bienes de consumo y no como bienes públicos. No es de sorprender que haya cada vez más CEO en el gobierno, lo cual ocurre en forma paralela con el crecimiento de los departamentos universitarios de ciencias políticas, que reclutan docentes en escuelas de comercio y economía.

En tercer lugar, el neoliberalismo como *racionalidad política* ha lanzado un asalto frontal contra los fundamentos de la democracia liberal, girando sus principios –constitucionalidad, igualdad ante la ley, libertades políticas y civiles, autonomía política, universalismo– hacia los criterios de mercado, los *ratios* coste-beneficio, la eficacia, la rentabilidad.[3] Es por esta racionalidad neoliberal que los derechos, el acceso a la información, la transparencia y la responsabilidad del gobierno, el respeto por los procedimientos se desvían o se dejan de lado con facilidad. Sobre todo, es de esta manera que el Estado deja de ser la encarnación de la soberanía del pueblo para convertirse en un sistema para hacer negocios.[4] La racionalidad neoliberal concibe cada ser humano, cada institución, incluyendo el Estado constitucional, en base al modelo empresarial. Reemplaza los principios democráticos por aquellos del manejo de negocios tanto en la vida política como en la social. Tras haber hecho trizas la

[3] Para un estudio más profundo de los efectos de-democratizadores de la racionalidad neoliberal, véase mi libro *Les Habits neufs de la politique: Neoliberalisme et neoconservatisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

[4] Véase los textos de Michel Foucault sobre la gubernamentalización en *Il faut defender la société*, Cours au Collège de France, 1976, Paris, Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997.

esencia política de la democracia, el neoliberalismo se ha apropiado del término para servir sus objetivos con la consecuencia de que la «democracia de mercado», antigua expresión despectiva para aludir al poder del capital desregulado, se convierte en la manera cotidiana de describir una forma que ya no tiene nada que ver con el poder del pueblo.

Pero el capital y la racionalidad neoliberal no son los únicos agentes responsables de la descomposición de las instituciones, principios y prácticas de la democracia liberal. También se hace presente –éste es el cuarto punto– la extensión del poder y el dominio de la acción de los tribunales, nacionales e internacionales.[5] Una variada gama de causas y luchas políticas, incluyendo aquellas que tienen sus raíces en movimientos sociales y campañas internacionales por los derechos del hombre, se ven llamadas con cada vez más frecuencia a comparecer ante los tribunales, en donde expertos en derecho hacen artimañas y tergiversan con respecto a decisiones políticas en un lenguaje tan complejo que sólo lo entienden los juristas especializados en la materia. Al mismo tiempo, los tribunales se han reducido; ya no fallan sobre lo que se debe prohibir, sino sobre lo que hay que hacer –en resumen, han pasado de una función limitativa a una función legislativa que usurpa la tarea clásica de la política democrática–.[6] Si es verdad que el imperio de la ley es un pilar importante de la vida democrática, la gobernación de los tribunales es una subversión de la democracia. Invierte la subordinación esencial del poder judicial al poder legislativo, de la que depende la soberanía popular, y otorga el poder político a una institución no representativa.

El quinto punto, clave para la de-democratización de Occidente, es la erosión de la soberanía del Estado-nación por la globalización.[7] Si aún está presente una suerte de ficción en la aspiración de estos estados a la supremacía absoluta, la perfección, la continuidad del derecho, el monopolio de la violencia, la perennidad, esta ficción era poderosa y ha forjado las relaciones internas y externas de las naciones desde su consagración en

[5] Esta expansión se debe en parte a las acciones de militantes bien intencionados que buscan casos para «ganar» ante los tribunales, a pesar de que la democracia corra el riesgo de ser un daño colateral de su éxito.

[6] Véase Gordon Silverstein, *Law's Allure: How Law Shapes, Constrains, Saves and Kills Politics*, New York, Cambridge University Press, 2009; y «Law as Politics/Politics as Law», trabajo en curso de Jack Jackson, departamento de ciencias políticas, University of California, Berkeley.

[7] Véase mi ensayo «Porous Sovereignty, Walled Democracy», a aparecer en *La Revue internationale des livres et des idées*.

1648 por el Tratado de Westfalia. Pero, a lo largo del último medio siglo, el monopolio de estos diversos atributos del Estado-nación ha sido gravemente comprometido por el crecimiento de los flujos transnacionales de capitales, poblaciones, ideas, recursos, mercadería, violencia, y lealtades político-religiosas. Estos flujos destruyen las fronteras que atraviesan y, una vez adentro, se cristalizan para crear fuerzas: de esta manera, la soberanía del Estado-nación se ve comprometida tanto en sus límites como en su interior.

Cuando los estados, su soberanía ya erosionada, conservan una brutal capacidad de actuar, y cuando se alejan del doble sentido de la soberanía en la democracia –proveniente del pueblo y desde arriba– implica dos consecuencias importantes. Por un lado, la democracia pierde su forma política y su contenido. Por otro lado, los estados abandonan cualquier pretensión de encarnar la soberanía popular, de hacer escuchar la voluntad del pueblo –un proceso ya iniciado por la racionalidad neoliberal, como se ha visto–.

Sobre el primer punto, la democracia o gobierno del pueblo no tiene sentido, sólo se puede ejercer en un cuadro claramente delimitado –es lo que señala el término de soberanía en la ecuación entre «soberanía popular» y «democracia»–. La democracia sin territorio de jurisdicción definida (en el sentido virtual o literal) no tiene sentido político: para que el pueblo pueda gobernarse, debe existir una entidad colectiva identificable en la que la repartición del poder pueda organizarse y sobre la que este poder se pueda ejercer. Es cierto que las grandes dimensiones del Estado-nación limitan desde un principio las formas de repartir el poder que le dan sentido a la democracia, pero cuando el propio territorio jurídico se reemplaza por espacios posnacionales y transnacionales en donde actúa el poder político, económico y social, la democracia se vuelve incoherente.

Sobre el segundo punto, los estados desprovistos de soberanía se convierten en estados delincuentes, por dentro y por fuera. Para ejercer el poder estatal, la referencia ya no es la representación del pueblo ni su protección –justificación del poder del Estado en el liberalismo clásico–. Para los estados contemporáneos, se trata más bien de un eco lejano de la *raison d'État*,* de reemplazar el prestigio del poder por un triple papel de

* En francés en el texto original.

los actores, los facilitadores y los estabilizadores de la globalización económica. En este contexto, el pueblo se reduce a un conjunto de pequeños accionistas pasivos en los estados que funcionan como empresas en su interior y como débiles *managers* del capital internacional en el exterior. Esta nueva configuración del poder, la acción y legitimidad de los estados se manifiesta con una lucidez singular desde el caos financiero del otoño de 2008.

Por último, lo que se nos presenta como «política de seguridad» también ha contribuido a la de-democratización de los estados occidentales. En países tan diferentes como Israel, Gran Bretaña, India o Estados Unidos, el conjunto de medidas que buscan prevenir o reprimir el terrorismo frecuentemente se presenta, sin razón, como un resurgimiento de la soberanía estatal. En realidad, se trata de una señal de pérdida del poder soberano. Con el abandono neoliberal de los *principios liberales* (libertad, igualdad, imperio de la ley), el Estado de seguridad responde al debilitamiento y a la disputa de su soberanía por una serie de medidas de-democratizadoras –restricción a la libertad de movimiento y a la posibilidad de informarse, asignación de etiquetas raciales, zonas cada vez más extensas de secretos de Estado, y suspensiones constitucionales, ocupaciones y guerras permanentes no declaradas–. En resumidas cuentas, para que la gente pueda gobernarse a sí misma, debe existir un pueblo que tenga acceso al poder que busca democratizar. La erosión de la soberanía del Estado-nación por la globalización socava la primera de estas condiciones, y el neoliberalismo, al desencadenar el poder del capital como potencia mundial desenfrenado, elimina la segunda. Pero, si «la democracia real» se encuentra en un estado deplorable, para cambiarlo habría que examinar lo que queda del principio e ideal de la democracia en nuestros tiempos.

Las paradojas democráticas

Es un hecho bien difundido que la democracia ateniense excluía de sus rangos la mayor parte de la población de Ática –las mujeres, los esclavos, los extranjeros y otros que no reunían las condiciones de linaje necesarias para ser ciudadanos–. Estas exclusiones en la cuna de la democracia eran extremas, pero no excepcionales. La democracia como concepto y como práctica aún se encontraba rodeada de una zona periférica no democrática, y aún tenía un sustrato interno no incorporado que a la vez la mantenía materialmente y que también le servía para definirse por

oposición. Históricamente, todas las democracias han definido un grupo interno excluido –se puede componer de esclavos, indígenas, mujeres, pobres, u hoy en día, inmigrantes extranjeros en situación irregular, o puede pertenecer a determinadas razas, etnias o religiones–. Aún existe un mundo al exterior que permite que la democracia se defina: los «bárbaros», nombre dado por los antiguos pero que se ha actualizado de diversas formas desde aquella época, desde el comunismo hasta las colonias de las propias democracias. En nuestra época, la figura del «islamismo» reconforta a los demócratas por disfrutar de esta condición, aun (y quizás especialmente) en el contexto de la de-democratización de Occidente. Aún existe, entonces, un antiuniversalismo reconocido en el corazón mismo de la democracia, lo que sugiere que, si el sueño imperial de una democracia universal se hiciese realidad, no asumiría la forma de la democracia.

Si la democracia premoderna y republicana se basó en la idea de ejercer el poder en forma común –el poder del pueblo para el pueblo–, y si, por consiguiente, se centró en un principio de la igualdad, la promesa de la democracia *moderna* siempre ha sido la libertad. Esta democracia moderna nunca ha abogado por la igualdad, con la excepción de la manera más formal, la de la representación (la papeleta) o la igualdad ante la ley (que no forma parte de las implicaciones de la democracia y que rara vez se pone en práctica). Es efectivamente el difícil reto de Rousseau –renunciamos a nuestra libertad individual sin reglas por el poder político colectivo para concretar nuestra libertad individual– que está en el corazón de la supremacía normativa que reivindica la democracia. De hecho, la libertad individual es la metonimia más poderosa relacionada con la democracia, mientras que la promesa de gobierno por el pueblo a menudo se olvida.[8] Sólo la democracia puede hacernos libres, ya que sólo en una democracia somos los autores (*we author*) de los poderes que nos gobiernan.

En la época moderna, la libertad como autolegislación se entiende como deseo universal del hombre; si no, para Kant, Rousseau y Stuart Mill, como la quintaesencia del ser humano. De hecho, es el nacimiento, con la modernidad, del sujeto moral libre que establece la democracia

[8] Es esta premisa que Hobbes busca satisfacer con sus artimañas semánticas sobre autores, calidad de autor (*authorship*) y autoridad, que le permiten hacernos autores del absolutismo del Estado que nos domina.

como la única forma política legítima de Occidente. Es esta figura del sujeto que sigue brindando a la democracia una legitimidad indisputable. Pero, al mismo tiempo, el rostro blanco, masculino y colonial de este sujeto ha permitido y perpetuado las jerarquías, las exclusiones y la violencia que marcaron la democracia en toda su existencia moderna. Por lo tanto, existe una no-libertad evidente y quizá necesaria en el corazón mismo de la democracia. Ello sugiere que, si el sueño imperial de hacer a todos los seres humanos libres se materializara, no asumiría la forma de la democracia.

La imposible libertad

La democracia moderna presupone como norma la autolegislación, obtenida al repartir el poder de gobernar: la soberanía del sujeto está vinculada con la soberanía del régimen, y cada uno refuerza el otro. Pero ¿la legislación de qué, poder de qué? En la modernidad tardía, la reflexión teórica sobre una serie de poderes normativos (no políticos de forma) relacionada con la crítica devastadora del sujeto kantiano ha vuelto la noción de la libertad particularmente compleja e imperceptible. ¿Qué poderes debemos ejercer, sobre qué debemos legislar en conjunto, qué fuerzas debemos someter a nuestras voluntades para poder decir, incluso modestamente, que nos gobernamos a nosotros mismos, que nosotros mismos legislamos? Las respuestas a estas preguntas siguen dividiendo a los demócratas. Por un lado, los liberales hacen de las elecciones el grano del asunto, con restricciones claras sobre las transgresiones de las actividades y los fines individuales. Por otro lado, los marxistas afirman que la primera condición de la libertad humana es que los medios de existencia sean propiedad de la colectividad. Los demócratas radicales insisten en la participación directa en la política, y los libertarios buscan reducir el poder y las instituciones políticas.

Para evaluar esta panoplia, si uno abandona el concepto de sujeto moral *a priori*, difícilmente pueda sentir entusiasmo por la fórmula liberal. El consentimiento popular con respecto a las leyes y los legisladores no es suficiente para cumplir la promesa democrática de autolegislación. Cabe entender y controlar las múltiples fuerzas que nos construyen como sujetos, que producen las normas mediante las que percibimos la realidad y juzgamos el bien y el mal, y que nos presentan las opciones que tenemos por delante al votar y legislar. Si uno entiende el poder como la formación del mundo y no sólo como la dominación sobre él –es decir, la

dominación como fabricación del sujeto y no como simple poder represivo–, se exige a los demócratas que busquen de manera profunda, por una variedad de poderes, las bases de la libertad. La simple idea de que poderes que están fuera de nuestro alcance y control están permanentemente construyendo el mundo social y a nosotros mismos arruina la noción liberal de autolegislación por el voto y el consentimiento general. Sin embargo, la idea de dirigir democráticamente todos los poderes que nos construyen es absurdo: equivale a avanzar sin ayuda, o comprender desde el exterior los elementos psíquicos que modelan nuestra concepción del mundo. Para que tenga sentido, la democracia debe sumergirse más profundo que nunca en lo que fabrica este poder y, a decir verdad, debe abandonar la libertad como trofeo. Desde esta perspectiva, la democracia nunca puede ser realizada: es una meta (inalcanzable), un proyecto político en constante evolución. La democratización exige a sus partidarios luchar por la repartición de poderes que les dan forma y los gobierna, pero es un proceso sin fin.[9]

Tan perturbador para la concepción liberal como las concepciones inspiradas en Foucault y Derrida sobre las modalidades de poder aparte de la ley y el orden, está la fuerza del capital que produce y organiza a los sujetos democráticos. ¿Qué significa «poder democrático» si la economía no está controlada por lo político y lo social, y si por lo contrario la economía es la que ejerce su dominación sobre lo político y lo social? Pero ¿qué podría ser más fantasioso que la idea de subordinar una economía globalizada –y su capacidad de formar la vida social, política, cultural, ecológica– al gobierno político democrático, o bien a cualquier tipo de gobierno?

En resumen, para la redemocratización, además del poder del Estado, cabe tener en cuenta el capital y una serie de poderes normativos menos expresamente económicos. Pero en la historia no existe ninguna experiencia exitosa de la democratización. Aunque, para seguir creyendo en la democracia política como la realización de la libertad humana, hay que literalmente apartar la vista de los poderes que están inmunizados contra la democratización, que niegan la autonomía y la

[9] Sheldon Wolin elabora esta cuestión de una manera ligeramente diferente, planteando que sólo una «democracia fugitiva» –el reclamo del pueblo por sus derechos legítimos– es posible. Véase los últimos capítulos de *Politics and Vision: Expanded Edition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2004, y de *Democracy, Inc.*, *op. cit.*

primacía de la política sobre las que descansa la teoría de la democracia en el pasado y el presente.[10] La alternativa es una forma de pensar y poner en práctica la democracia con un ojo realista puesto en los poderes que la democracia nunca ha intentado teorizar, contradecir o superar.[11] No se puede imaginar una ruptura más marcada con el monopolio liberal sobre el término democracia.

¿Los humanos quieren la libertad? ¿Queremos ser libres?

El último desafío, quizás el más grave para aquellos que creen en el poder del pueblo: presuponer que la democracia es un bien implica la presuposición de que los seres humanos quieren vivir bajo sus propias leyes, y que el peligro es un poder político irresponsable que se concentra en pocas manos. Pero hoy en día, ¿qué prueba histórica, qué concepto filosófico nos permite afirmar que los seres humanos quieren, como dijo Dostoyevski, «la libertad más que el pan»? Lo que pasó a lo largo del último siglo nos indica que entre las seducciones del mercado, las normas del poder disciplinario y la inseguridad vinculada con una geografía humana cada vez más fluida y desordenada, la mayoría de los occidentales han llegado a preferir la moralización, el consumo, el conformismo, el placer, la lucha, y que se les diga lo que deben ser, pensar y hacer para ser los autores de sus propias vidas. Esta difícil propuesta sobre el futuro de la emancipación fue brutalmente articulada por Herbert Marcuse a mediados del siglo XX.[12] Y si los seres humanos rechazan la responsabilidad de la libertad, y si no tienen ni la educación ni el apoyo necesario para el proyecto de libertad política, ¿qué pueden significar los sistemas políticos que dan por sentado este anhelo y esta orientación? ¿Qué extrema

[10] Para las noveda[illegible]s sobre este punto, véase mi «Sovereign Hesitations», en *Derrida and the Time of the Politic[illegible]* eds. Pheng Cheah y Suzanne Guerlac, Durham, N.C., Duke University Pres, 2008; y «The Retu[illegible] of the Repressed: Sovereignty, Capital, Theology», en *The New Pluralism: William Conolly and [illegible]he Contemporary Global Condition*, eds. David Campbell y Morton Schoolman, Durham, N.C., Duk[illegible] [illegible]niversity Press, 2008.

[11] Para una discusió[illegible] de las filosofías posmarxistas sobre la posibilidad de volver a subordinar la economía a la esfer[illegible] [illegible]olítica democrática, véase «Sovereignty and the Return of the Repressed».

[12] Herbert Marcuse, *[illegible]ne Dimensional Man*, New York, Beacon, 1964.

vulnerabilidad a la manipulación por los poderosos, a la dominación de las fuerzas sociales y económicas implica esta condición? Platón temía que los espíritus mal formados a cargo de su propia existencia política condujesen a la decadencia y la licencia desenfrenadas, pero hoy en día el peligro es más evidente y más preocupante: el fascismo que viene de la gente (*authored by the people*). Cuando los no-demócratas se alojan en las cáscaras de la democracia, agobiados por el miedo y la ansiedad ante un panorama global cada vez más limitado, ignorando los poderes que los sacuden y organizando sus deseos, ¿cómo se puede pretender que voten y luchen por su propia libertad e igualdad, ni mucho menos por las de los demás?

Tenemos por un lado, entonces, la gente que no aspira a la libertad democrática, y por el otro lado las democracias que no queremos –gente «libre» que posibilita el poder de las teocracias, imperios, atroces sistemas de limpieza étnica, comunidades cerradas, sociedades estratificadas por origen étnico y condición de inmigrante, constelaciones posnacionales del neoliberalismo agresivo, o tecnocracias que prometen curar los males sociales soslayando los procesos y las instituciones democráticas–. Las dos posibilidades tienen su propia forma –éste es el problema de la gente que pone su propia satisfacción cortoplacista por encima de la conservación del planeta, que valora la seguridad falsa e ilusoria más que la paz, y que no tiene ni la menor inclinación por sacrificar sus placeres u odios por el bien colectivo–.

Rousseau había evaluado correctamente la dificultad de orientar a las personas corruptas hacia la vida pública: se considera a menudo que su posición a favor de la democracia ha fracasado en el proyecto para transformar a un pueblo corrupto en un pueblo de demócratas. Hay muchas maneras de entender lo que él quería decir por «obligar a alguien a ser libre», pero todas convergen en la suspensión del compromiso de liberar al sujeto para realizarlo. Hoy en día, es difícil imaginar lo que podría obligar a la gente a asumir la difícil tarea de gobernarse a sí misma, o incluso a disputar los poderes que la dominan.

¿Qué posibilidades?

Si el poder del pueblo no concuerda con la época contemporánea, ¿se pone en la agenda a favor del abandono de las luchas izquierdistas por la democracia, de los esfuerzos creativos de izquierda para desarrollar nuevas formas políticas? O, más bien, ¿exige una apreciación sobria de la

democracia como un gran ideal que está siempre fuera de alcance? ¿Hemos de afirmar que la democracia, como la libertad, la paz y la felicidad, nunca ha sido viable, y que ha servido y sigue sirviendo como escudo contra otra concepción, siniestra, de la colectividad humana? O tal vez la democracia, al igual que la liberación, sólo se puede concretar como protestación –tal vez, particularmente hoy en día, debería quedar relegada franca y formalmente a una política de resistencia en lugar de una forma de gobierno–.

Tengo muchas dudas sobre estos puntos. Pero, en todo caso, estoy segura de que este no es el momento para lanzar slogans que apartan la vista de los poderes de-democratizadores que están en marcha. El ardor de los filósofos y activistas de izquierda por «profundizar la democracia», «democratizar la democracia», «restaurar la democracia», «pluralizar la democracia», o apostar por la «democracia por venir» sólo puede ser de utilidad en la medida en que tengan en cuenta estos poderes, lo cual es rara vez el caso. En medio de las múltiples fuerzas que hoy en día de-democratizan tanto el Estado como el espíritu, existe una preocupación persistente con respecto a la democracia que exige la confrontación con estos poderes, acompañada de una reflexión profunda acerca de qué constituye el umbral mínimo de repartición democrática del poder, de si seguimos creyendo en la democracia, y, de ser afirmativo, por qué, de si sigue siendo una forma viable en el siglo XXI, y si existen alternativas no tan aterradoras que puedan ser más eficaces para repeler la oscuridad. ¿Existe un camino para acceder a los poderes que el pueblo debe controlar para que podamos considerar, aun en forma modesta, que nos gobernamos a nosotros mismos? La libertad que promete la democracia, ¿es algo que los seres humanos deseen –o que se les pueda enseñar a querer de nuevo–? ¿Qué tipo de territorios o fronteras necesita la democracia, y si están fuera de alcance, es la democracia posible? Y estas fronteras ¿son compatibles con la creciente globalización, con la idea de una justicia global, de una ciudadanía planetaria? Si logramos responder a todas estas preguntas, queda la más difícil de todas: ¿cómo puede el pueblo identificar y ganar los poderes a ejercer como conjunto, para que la democracia no se reduzca a una mera máscara que legitima esta labor?

Democracia finita e infinita

JEAN-LUC NANCY

1

¿Tiene sentido usar el rótulo de «demócrata»? Está claro que la respuesta puede, y en efecto debe ser: «no, no tiene el más mínimo sentido, porque a esta altura uno no se puede identificar como otra cosa» –en lugar de «sí, por supuesto, ya que en todas partes la igualdad, la justicia y la libertad se ven amenazadas por plutócratas, por tecnócratas, por mafiócratas»–.

La «democracia» se ha convertido en un caso ejemplar de la insignificancia: con vistas a representar el todo de la política virtuosa y como única manera de garantizar el bien común, la palabra ha llegado a absorber y disolver todo carácter problemático, toda posibilidad de interrogatorio o cuestionamiento. Quedan sólo unas cuantas discusiones marginales sobre las diferencias entre los distintos sistemas y diversas sensibilidades democráticas. La «democracia» pretende englobar todo –política, ética, derecho, civilización– y no significa nada.

Esta insignificancia se debe tomar muy en serio, y es ésa la tarea contemporánea del pensamiento, demostrada en esta «investigación»: «ya no se conforma con dejar fluir las intermitencias del sentido común. Se exige que la insignificancia democrática comparezca ante el tribunal de la razón».

Recurro a esta metáfora kantiana porque creo que se trata en realidad de una exigencia igual a la que proponía Kant de someter a la reflexión el

sentido mismo del «saber». Independientemente de la forma en la que se aborde, ya no se puede anular, ni siquiera de manera tendencial, la demarcación entre el saber de objeto por un sujeto y el saber «de sujeto sin objeto» para que quede sumamente simple (a riesgo de explicar más adelante). Ahora bien, hemos de llegar a ser capaces de hacer una demarcación no menos clara y consistente entre dos sentidos, dos valores y dos problemáticas, que abarque de manera indiscriminada la insignificancia confusa de la palabra «democracia».

Por un lado, esta palabra significa –de modo similar, para afinar la analogía, al régimen kantiano de «entendimiento»– las condiciones de las prácticas posibles de gobierno y de organización, puesto que ningún principio trascendental puede pretender regularlas (se entiende que en este sentido ni el «hombre» ni el «derecho» pueden implicar trascendencia).

Por otro lado, esta misma palabra significa –en este caso, de manera similar al régimen de la «razón»– la Idea del hombre y/o la del mundo, puesto que, al ser condicionados por su lealtad a un «mundo más allá», no postulan nada menos que su capacidad de ser por sí mismos y sin subrepción de su inmanencia, sujetos de una trascendencia incondicionada, es decir, capaces de desplegar una plena autonomía. (Como se puede observar, uso el verbo «postular», también según la analogía kantiana, para denominar el modo legítimo, en régimen de finitud, es decir, de la «muerte de Dios», de una apertura hasta el infinito.)

Esta segunda acepción no se puede llamar «limpia», y no lo autoriza ningún diccionario. Pero si no se trata de una significación del término, es la significancia que se le adjunta: la democracia promueve y promete la libertad de todo ser humano en el contexto de la igualdad de todos los seres humanos. En este sentido, la democracia moderna compromete al hombre, en su forma absoluta y ontológica, y no sólo al «ciudadano», o tal vez confunde los dos. En todo caso, la democracia moderna implica mucho más que una mutación política: se trata de un cambio de cultura o de civilización tan profundo que tiene un valor antropológico, así como un cambio técnico y económico que lo acompaña. Por lo tanto, el contrato de Rousseau no sólo establece un cuerpo político: *produce al hombre mismo*, la humanidad del hombre.

2

Para que semejante anfibología de una palabra sea posible, ha sido necesaria la posibilidad de cualquier tipo de ambigüedad, confusión o

indistinción con respecto al registro de origen y el uso de esta palabra, es decir, el registro de la política.

De hecho, la dualidad y duplicidad constitutivas de la «política» son producto de la ambivalencia mal divisada y mal regulada de la «democracia». Desde los griegos hasta nosotros, la política nunca ha cesado de perpetuarse en una disposición doble: por un lado, la única reglamentación de la existencia común, por otro, la presunción del sentido o de la verdad de esta existencia. A veces, la política desvincula claramente su propia esfera de acción y pretensión, y otras veces la extiende a la gestión de la totalidad de la existencia (por consiguiente, indistinguiblemente común y singular). No es de sorprender, si los grandes intentos políticos del siglo XX se hicieron bajo el signo de esta presunción: que el ser común pase a ser la autosuperación o la autosublimación de la administración de las relaciones y fuerzas. Esta superación o sublimación se ha podido llamar «pueblo», «comunidad» o cualquier otro nombre (como «república»), y ha podido representar con exactitud el deseo de la política de superarse a sí misma (en caso de necesidad, se suprime como esfera separada, por ejemplo, al absorber o disolver el Estado). Es esta autosuperación –o autosublimación– que produce la ambigüedad y la insignificancia de la «democracia».

3

En realidad, todo comienza con la *política* misma. Por ende, hay que recordar que ha comenzado. Tendemos a creer que la política está siempre presente y en todas partes. El poder sin duda está siempre presente y en todas partes. Pero no siempre ha habido política. Es, junto con la filosofía, una invención griega, y, al igual que la filosofía, es una invención que tiene su origen en el fin de la presencia divina: los cultos agrarios y las teocracias. El *logos* se basa en la descalificación del *mythos*, de la misma manera en que la política se articula en base a la desaparición del dios-rey.

La democracia es la otra de la teocracia. Es decir que también es la otra del derecho determinado: debe inventar el derecho. Se debe inventar a sí misma. A diferencia de las imágenes piadosas de la democracia ateniense con las que nos hemos hecho ilusiones (y con razón...), la historia la muestra siempre preocupada por sí misma y por su reinvención. Todo el pensamiento de Sócrates y Platón se produce en este contexto, como la búsqueda de la logocracia que debería ponerle fin a las fallas de la democracia. Esta búsqueda ha persistido hasta el día

de hoy, a través de muchas transformaciones de las que la más importante fue el intento de establecer con el Estado y su soberanía una fundación decididamente autónoma del derecho público.

Al transferir la soberanía al pueblo, la democracia moderna ponía al día lo que era (mal) disimulado por la aparición del «derecho divino» de la monarquía (por lo menos, la francesa), a saber: la soberanía no se basa en *logos* ni en *mythos*. Desde su nacimiento, la democracia (la de Rousseau) ha carecido de fundamento. Es su oportunidad y su debilidad: nos encontramos en el corazón de este quiasmo.

Se debe divisar adónde llevan respectivamente la oportunidad y la debilidad.

4

Empecemos por observar que la democracia no se ha iniciado, ni tampoco reiniciado, sin la compañía de la «religión civil». En otras palabras, si bien ha creído en sí misma, también sabía que le hacía falta no «secularizar» la teocracia, sino más bien inventar lo que podría ser, teniendo en cuenta el derecho, un equivalente sin ser sucedáneo o sustituto: una figura de la donación que seria una protección para la invención que queda por hacer. Una religión que, sin fundar el derecho, le daría la bendición a su creación política.

De esta manera, Atenas y Roma vivieron de religiones políticas que se desgastaron –y que tal vez nunca, o rara vez, tuvieron la consistencia tutelar esperada–. No fue casualidad que Sócrates haya sido condenado por impiedad contra la religión civil, y tampoco que el cristianismo se haya separado tanto de la teocracia judía como de la religión civil de Roma (ya de por sí debilitada, tras haber renunciado a su verdadera fe, que era la República). La filosofía y el cristianismo acompañan el largo fracaso de la religión civil en la Antigüedad. Cuando el cristianismo desocupe el lugar, no de una nueva teocracia ni de una religión civil, sino de una partición ambigua –asociación, competencia, disociación– entre el trono y el altar, la religión civil podrá buscar revivir su marca (en América) o su ejemplo (en Francia), pero estará condenada a ser más civil que religiosa, y en todo caso, si se quiere discutir las palabras, más política que espiritual.

Se le presta muy poca atención a la relación de Platón con la democracia. La reverencia que se siente por aquel que no es el primer filósofo en un sentido cronológico, pero que juega un papel estrictamente fundador, tiene como efecto que en nuestro *habitus* democrático aceptemos como

un simple defecto, como una tendencia aristocrática, su hostilidad hacia el régimen ateniense tal cual lo conocía. Pero la problemática es mucho más importante: Platón denuncia el hecho de que la democracia no esté fundamentada en la verdad, de que sea incapaz de producir los títulos de su legitimidad originaria. La sospecha de los dioses de la ciudad –y la sospecha de los dioses y los mitos en general– afecta la posibilidad de una fundación en *logos* (un *logos* en el que *theos*, en singular, se convierta en otro nombre).

5

Por lo tanto, una alternativa atraviesa toda nuestra historia: o bien la política no tiene fundamento y así debe seguir siendo (con el derecho), o bien se da un fundamento, una «razón suficiente», a lo Leibniz. En el primer caso, se conforma con móviles a falta de razón(es): la seguridad, la protección contra la naturaleza y contra la antisociabilidad, la unión de intereses. En el segundo caso, la razón o Razón invocada –el derecho divino o razón de Estado, mito nacional o internacional– convierte la suposición común que anuncia en dominación y opresión.

El destino de la idea de «revolución» se desarrolló en la articulación entre los dos extremos de esta alternativa. La democracia requiere de una verdadera revolución: la transformación de la propia base de la política. Debe exponerse a la falta de fundamento, pero no permite que la revolución *vuelva* al supuesto punto de fundamento. Revolución suspendida, entonces.

En estos últimos tiempos se han desarrollado muchos estilos de pensamiento de la revolución suspendida: pensamientos del momento de la insurrección opuesta a la instalación –el Estado– revolucionaria, pensamientos de la política como acto siempre renovado por la rebelión, la crítica y la subversión despojadas de pretensión fundadora, pensamientos de hostigamiento continuo en lugar de la caída del Estado (que es literalmente lo que está establecido, asegurado y, por lo tanto, supuestamente basado en la verdad). Estos pensamientos son justos: toman nota de que la «política» no constituye una presunción de la humanidad, ni del mundo (ya que ahora el hombre, la naturaleza, el universo, son inseparables). Es un paso necesario hacia la disipación de lo que ha sido una gran ilusión de la modernidad, que se ha exprimido desde hace tiempo mediante el deseo de la desaparición del Estado, es decir, la sustitución del fundamento reconocido no constituye un fundamento verdadero –la

vista de una forma y de la medida en que ésta puede influir. La confluencia e incluso la mezcla de estos dos aspectos es inevitable, y no se puede pretender establecer una policía de impulsos que distinga entre las malas dominaciones y las buenas domesticaciones. Aquí, civilización y barbarie se rozan peligrosamente, pero este peligro es el indicio de la indeterminación y apertura del movimiento que empuja a dominar y poseer.

Este movimiento se trata tanto de la vida como de la muerte, tanto del sujeto en expansión como del objeto en sumisión. Es tanto el crecimiento del deseo del ser como su hundimiento en la satisfacción y la gratificación. Así es la problemática profunda del *conato* de Spinoza o de la *voluntad de poder* de Nietzsche, para hacer referencia a las figuras más visibles que han tratado este movimiento –que sólo puede ser ambivalente si no está preformado ni predestinado a tal o cual fin–.

El poder político está destinado a asegurar la socialidad, incluso en la posibilidad de disputarla y de refundar sus relaciones existentes. Por lo tanto, está destinado a lo que la socialidad pueda encontrar mediante fines indeterminados sobre los que el poder como tal queda sin poder: los fines sin fin del sentido, de los sentidos, de las formas, de las intensidades del deseo. El movimiento del poder se adelanta al poder, aunque a la vez persigue el poder en sí. La democracia plantea, en principio, un adelantamiento del poder –pero como su verdad y su grandeza (¡incluso su majestad!) y no como su anulación–.

8

El poder se trata de que, como siempre se ha sabido –con la excepción de la simple tiranía, que carece de pensamiento–, los gobiernos gobiernen por el bien de los gobernados (por los que es posible decir que en todas partes, salvo, nuevamente, por la tiranía, el poder está delegado al pueblo, sea o no un régimen explícitamente democrático). Sin embargo, lo que circunscribe la potencia del poder no determina ni la naturaleza ni las formas y los contenidos del *bien* de los gobernados.

Se trata esencialmente de un bien no determinado (pero no indeterminado) que sólo se determina en un movimiento que lo inventa o que lo crea formulando nuevamente una pregunta –inquietud o impulso– acerca de lo que podría ser o en lo que se podría convertir. Cuáles son las formas, cuáles son los sentidos, cuáles son las apuestas por una existencia de la que todo lo que podemos saber al comienzo (y siempre comenzamos de nuevo) consiste en dos propuestas:

– Esta existencia no responde a ningún propósito, destino o proyecto originarios.
– No es más individual que colectiva: la existencia –o la verdad del «ser»– sólo se da según el plural de los singulares en el que se disuelve toda postulación de una unidad del «ser».

El bien sin proyecto ni unidad consiste en la invención siempre en base a las formas en las que el sentido se puede dar. Por *sentido*, se refiere a: el despido de unos a otros, la circulación, el intercambio o la repartición de posibilidades de experiencia, es decir, la posibilidad de una propuesta sobre el infinito. Lo *común* es aquí el todo de la cuestión. El sentido, los sentidos, la sensación, la sensibilidad y la sensualidad, sólo se dan en forma común. Más precisamente, es la condición misma de lo común: el sentir de unos a otros, y por lo tanto la exterioridad no convertida o cumplida en la interioridad, sino tensionada, puesta en tensión entre nosotros.

Como implica una metafísica (o como se suele decir: una relación con fines) que no se podría asegurar mediante una religión, ya sea civil o no, la política de la democracia libera de manera clara y extensa el hecho de que las apuestas del sentido y de los sentidos vayan más allá de la esfera de su gobierno. No es cuestión de público y privado, ni de lo colectivo y lo individual. Es la cuestión de lo común o de lo *en-común* que no es precisamente ni uno ni el otro y cuya consistencia radica en la distancia impuesta entre uno y el otro. Lo *común* es en efecto el régimen del *mundo*: de la circulación de los sentidos.

La esfera de lo común no es una: se constituye de múltiples acercamientos al orden del sentido –en el que cada género es en sí múltiple, como en la diversidad de las artes, en la de los pensamientos, de los deseos, los afectos, etc.–. Lo que «democracia» significa aquí es la admisión –sin presunción– de todas estas diversidades en una «comunidad» que no las unifica, sino que despliega su multiplicidad y, con ella, el infinito en que constituyen las formas innombrables e interminables.

9

La trampa que la política se tendió a sí misma con el nacimiento de la democracia moderna –es decir, nuevamente, de la democracia sin principio eficaz de religión civil– es la que lleva a la confusión del dominio de la estabilidad social (el *Estado* según el origen de la palabra: *il stato*, el estado estable) con la idea de una forma que engloba todas las formas

expresivas del ser-en-común (es decir, solamente del ser o de la existencia, de manera absoluta).

No es que sea ilegítimo o en vano aspirar a una forma de todas las formas. En un sentido, nadie exige menos, ya sea a través de una de las artes o a través del amor, el pensamiento o el saber. Pero todos saben –a raíz de un saber innato, originario– que su aspiración a envolver y llevar todas las formas sólo manifiesta su verdad cuando incide en sus desarrollos múltiples y deja multiplicar una diversidad inagotable. Nuestro impulso de unidad o de síntesis se conoce bien como impulso de expansión y de despliegue, no de estrechamiento y punto final. Una cierta comprensión de la política se deriva del pensador desde punto final y en sentido único.

Cabe ver las cosas desde el punto de vista de la línea o el deseo, de la resonancia o el lenguaje, del cálculo o el gesto, de la cocina o el drapeado: no es un régimen de forma que acabe por realizarse incidiendo en todas las otras por contacto o por devolución, por contraste o por analogía, en camino directo, oblicuo o roto –pero nadie, sin embargo, piensa absorber o reunir a las otras sin conocerse como desviado hacia su propia negación–. Si «el cobre se despierta hecho clarín» (Rimbaud), es porque no le tocaba ser violín.

No se trata, entonces, de una forma de formas ni del cumplimiento de una totalidad. El *todo*, en cambio, exige un *más* que todo (ya sea un vacío o un silencio) sin el que el todo implosiona. Ahora bien, la «política» ha dado a entender que el todo podía tener semejante cosa y que, por esta misma razón, la «política» debía borrar su propia distinción afirmando que «todo es político» o que en la política está contemplada toda la antecedencia necesaria para toda otra *praxis*.

La política debe dar la forma de acceso a la propuesta de otras formas: es la antecedencia de una condición al acceso, no de una fundación o de una determinación de sentido. Esto no subordina a la política; la dota de una particularidad, la de un servicio superior. Debe renovar de forma constante la posibilidad de la aparición de formas o registros de sentido. En contrapartida, no debe constituir su propia forma, ni mucho menos en el mismo sentido: las otras formas, o, en efecto, los otros registros, envuelven sus fines, que son fines en sí (artes, lenguaje, amor, pensamiento, saber...). En cambio, le da un espacio a la puesta en forma de la fuerza.

La política nunca conduce a los fines. Conduce a espacios de equilibrios transitorios. El arte, el amor o el pensamiento son cada vez más, o se podría decir que con cada ocurrencia, justificados al declararse logrados.

Pero, al mismo tiempo, estos logros sólo tienen valor en su propia esfera, y no pueden pretender ser ni derecho ni política. Se podría decir, entonces, que estos registros son del orden de una «terminación del infinito», mientras la política se caracteriza por la indefinición.

10

Termino, sin concluir, con algunas notas discontinuas.

La delimitación de las esferas no políticas (aquí denominadas «arte», «amor», «pensamiento», etc.) no es ni determinada ni inmutable; la invención de estas esferas, su formación, su puesta en figuras y en ritmos –por ejemplo, la invención moderna del «arte»– demuestra los fines de este régimen y su transformación, reinvención, etcétera.

La delimitación entre la esfera política y el conjunto de las otras ya no es determinada ni inmutable; ejemplo: ¿dónde debe comenzar y dónde debe terminar una «política cultural»? Le incumbe a la democracia reflexionar sobre los límites que le impone a la esfera «política».

Mi objetivo tal vez parecería ser el de llegar a la legitimación del estado actual de las cosas en nuestras democracias tal cual existen: de hecho, la política establece líneas de división con las esferas «artística», «científica», «amorosa» –pero no deja de intervenir de un sinfín de maneras en cada una de ellas–. Pero en este estado de cosas no se dice ni se reflexiona acerca de lo que me esmero en poner al día: cómo la política *no es* el lugar de la presunción de los fines, solamente el del acceso a su posibilidad. Inventar el lugar, el órgano, el discurso de esta reflexión sería un gesto político considerable.

«Democracia» es, entonces, el nombre de una mutación de la humanidad con respecto a sus fines, o a sí misma como «ser de fines» (Kant). No es el nombre de una autogestión de la humanidad racional, ni el nombre de una verdad definitiva inscrita en el cielo de las Ideas. Es el nombre, vaya mal-significante, de una humanidad que se encuentra expuesta a la ausencia de todo fin determinado –de todo cielo, todo futuro, pero no de todo infinito–. Expuesta, existente.

verdad misma reside en la proyección democrática del hombre (y del mundo) igual, justo, fraternal y sujeto a cualquier poder–.

Llega a ser necesario dar un paso más: pensar cómo la política infundada, y, de alguna manera, en un estado de revolución permanente (si es posible desviar ese sintagma de esta manera...), es responsable de permitir la apertura de sus esferas, que en derecho son ajenas y que son, por su parte, las esferas de la verdad o el sentido: las que denominan con precisión variable el «arte», el «pensamiento», el «amor», el «deseo» o cualquier otra denominación posible desde la relación hasta el infinito –o, mejor dicho, de la relación infinita–.

Pensar la heterogeneidad de estas esferas en la esfera propiamente política es una necesidad *política*. Pero la «democracia» –o aquello que estamos cada vez más acostumbrados a denominar como tal– tiende, al contrario, a presentar una homogeneidad de estas esferas u órdenes. Si bien es vaga y confusa, esta supuesta homogeneidad nos desvía.

6

Antes de continuar, detengámonos un momento en una consideración lingüística. Trátese de procesos etimológicos dotados de sentido o de accidentes históricos (por lo demás, los dos órdenes se separan mal en la formación y evolución de los idiomas), el estado actual de nuestro léxico político proporciona un fuerte recurso de pensamiento: la «democracia» está formada por un sufijo que se refiere a la fuerza, la imposición violenta, a diferencia del sufijo *-arquía*, que se refiere a un poder fundado, legitimado desde un principio. Esto es evidente cuando se considera esta serie: plutocracia, aristocracia, teocracia, tecnocracia, autocracia e incluso burocracia (o también oclocracia, «el poder de la multitud») –que se distingue de esta otra: monarquía, anarquía, jerarquía, oligarquía–. Sin pretender entrar en un análisis detallado de las historias de estos términos (ello implicaría algunos otros como nomarquía, tetrarquía o bien fisiocracia o mediocracia, teniendo en cuenta las diferentes épocas, niveles, registros lingüísticos), se divisa cómo la designación de un principio fundador es claramente distinta a la imputación de una fuerza dominante (lo que implica, por supuesto, que «teocracia» es un término pensado desde un punto de vista opuesto a la idea de una legítima soberanía divina y que «aristocracia» bien podría implicar una contradicción entre la idea de los «mejores» y la de su dominación relativamente arbitraria).

De todos modos, se trata una vez más de fenómenos estrictamente lingüísticos; lo cierto es que la palabra «democracia» parece dejar a un

lado la posibilidad de un principio fundador. En efecto, ha de decir que la democracia esencialmente implica una especie de *anarquía*, que casi se podría calificar de primordial, de una forma tan clara que no se podría autorizar esta *contradictio in adjecto*.

No hay «demarquía»: el «pueblo» no constituye un principio. A lo sumo se trata de un oxímoron o una paradoja de principio sin principado. Es por eso que el derecho al que se refiere la institución democrática sólo puede vivir en la verdad en el contexto de una relación permanentemente activa y renovada por su propia falta de fundamento. La primera modernidad forjó la expresión «derecho natural», y las implicaciones filosóficas de esta expresión siguen activas, pero de manera implícita y confusa, en la expresión «derechos del hombre» (o del animal, del feto, del medio ambiente, de la naturaleza misma, etcétera).

Es hora de reafirmar y de poner en marcha esta afirmación, a pesar de que su contenido y alcance en teoría están bien establecidos: no sólo no existe la «naturaleza humana», sino que el «hombre», si hace frente a la idea de una «naturaleza» (de orden autónomo y autofinalizado), presenta las mismas características que un sujeto que carece de «naturaleza» o que la tiene en mayor cantidad que cualquier especie «natural»: el sujeto de una desnaturalización en alguno de los sentidos, ya sea el mejor o el peor, que pueda asumir esta palabra.

La democracia como política no puede fundarse en un principio trascendente; está necesariamente fundada o infundada en la ausencia de la naturaleza humana.

7

De ello se deducen, en términos de política, sus acciones y sus instituciones, dos consecuencias importantes.

La primera consecuencia está relacionada con el poder. La democracia implica en derecho, o parece implicar –son justamente la apariencia y la realidad lo que se debe comentar aquí–, una desaparición cuando menos tendencial de la instancia específica y separada del poder. Sin embargo, como ya se ha visto, el problema es precisamente la anulación de esta separación. Es mediante «un pueblo de dioses» que dicha anulación podría ser eficaz. El modelo de «consejos» (o soviets) tiene una forma ideal que consiste en un pueblo en asamblea permanente y la designación de delegados, cuyos cargos pueden ser revocados, para tareas específicas. Que sea posible y deseable, en diferentes niveles o escalas sociales, practicar estas fórmulas de cogestión o participación tendientes a este modelo

no impide que a la escala de una sociedad entera sea impracticable. Pero esto no es simplemente una cuestión de escala: se trata de la esencia. La sociedad, por sí misma, existe en la exterioridad de las relaciones. En este sentido, una «sociedad» sólo empieza cuando termina la integración en interioridad de un grupo que consolida su sistema de parentesco y su relación con los mitos, las figuras o tótems del grupo como un todo. También se puede decir que la distinción, incluso la oposición, entre «sociedad» y «comunidad» como se ha hecho desde fines del siglo XIX y que está implícita en todas las consideraciones de la época clásica sobre la «insociable sociabilidad» de los hombres (Kant) no es por casualidad contemporánea de la democracia –así como la disolución de las comunidades rurales no era ajena al nacimiento de las ciudades–. La ciudad –la *polis*– ya era una forma de vinculación en externalidad, en la que la democracia debía resolver el problema.

Claro está que no hay que seguir estas palabras –«interioridad, exterioridad»– al pie de la letra, no más sobre el registro del grupo que sobre el del individuo. Pero hay que tener en cuenta si las representaciones que generan son recibidas y puestas en práctica. La sociedad moderna (no tenemos otro término genérico para la materia) está representada según la exterioridad de sus miembros (presuntamente individuos) y sus relaciones (presuntamente de intereses y fuerzas). Una antropología entera –por no decir una metafísica– está implícita cuando se habla de la «sociedad», de la socialidad, la sociabilidad, la asociación. Uno se asocia en base a una exterioridad, y la disociación siempre es el posible corolario de una asociación.

Es también por eso que el poder en la sociedad parece reunir solamente los rasgos de la «violencia legítima», y ninguno de una función simbólica que se vincularía con la verdad «interna» del grupo.

La democracia se resuelve con dificultad a asumir un poder que traiciona la ausencia de un simbolismo en el sentido más fuerte del término (es decir, en el sentido de que tanto la religión, civil o no, como la lealtad feudal y la unidad nacional parecen garantizar la fuerza). En este sentido, el verdadero nombre que desea la democracia, el que en efecto ha engendrado y llevado durante ciento cincuenta años como horizonte, es el del *comunismo*. Éste es el nombre del deseo de crear una verdad simbólica de la comunidad en la que la sociedad se reconozca en falta en todos los aspectos. Tal vez este nombre sea obsoleto, pero esto no es el propósito de esta discusión. El nombre ha sido portador de una idea –apenas una idea, no un concepto en el sentido estricto, sino un pensamiento, una

línea de pensamiento según la que la democracia se interroga sobre su propia esencia y su propio destino–.

Hoy en día, ya no es suficiente denunciar tal o cual «traición» del ideal comunista. En efecto, hay que tener en cuenta lo siguiente: la idea comunista no iba a ser un ideal, ni utópica ni racional, puesto que no pretendía operar el relevo dialéctico de la exterioridad social y una interioridad (o simbolicidad, o consistencia ontológica: están unidos), común o comunitaria. Era responsable de plantear la cuestión de lo que la *sociedad* como tal deja en espera: precisamente, lo simbólico, lo ontológico, o más banal aún, el sentido o la verdad del ser-conjunto.

El comunismo, entonces, no era político y tampoco lo iba a ser. La denuncia que hacía con respecto a la separación de la política en realidad no era de carácter político. El comunismo no lo reconocía, pero ahora nosotros sí lo debemos reconocer.

En estas condiciones, es importante no dejarse engañar con respecto al poder. No se trata simplemente del exterior oportuno destinado, mal que bien, a configurar a la insocial sociedad, y del que por predilección se apropian los apetitos más exteriores, incluso los más fríamente ajenos y los más hostiles al cuerpo de la sociedad. Se trata precisamente de este «cuerpo», y de saber si se constituye como tal en interioridad orgánica, o si es un agregado capaz, en el mejor de los casos, de organizarse.

Que el poder organice, gestione y gobierne no implica condenar la separación de su propia esfera. Es por eso que hoy en día, en la condición más «comunista» que se puede esperar, nos encontramos frente al sentido de una necesidad de Estado. Es con esta necesidad, y no en su contra, que surgen otras cuestiones que van más allá del Estado: las del derecho internacional y los límites de la soberanía clásica.

Pero uno no debe resignarse a lo inevitable. En el poder hay más de una necesidad de gobierno. Hay un deseo propio, un impulso de dominación y otro impulso correlativo de subordinación. No se pueden reducir los fenómenos del poder –tanto el político como el simbólico, cultural, intelectual, de la palabra o la imagen, etc.– a una mecánica de fuerzas en rebelión contra la moral o contra el ideal de una comunidad de justicia y fraternidad (ya que, al fin de cuentas, es una condena de este tipo la que subyace en nuestros análisis del [de los] poder[es]). Semejante reducción ignora cómo el impulso en cuestión se diferencia del mero deseo de la destrucción o la muerte. En el camino hacia el dominio, la influencia o la dominación, el mandamiento y el gobierno, no está prohibido considerar tanto la furia del sometimiento, la degradación o la destrucción y el ardor como la toma del poder de tener, contener y formar en

Las democracias contra la democracia

Jacques Rancière

Conversaciones

Usted no está de acuerdo con la idea extensamente difundida de que la democracia hoy en día disfruta de un consenso sin precedente. ¿No se debe a su manera de concebir la democracia, que es muy distinta a la acepción habitual?

Hay dos respuestas. En primer lugar, lo que trato de defender es efectivamente el hecho de que no se pueda reducir la democracia a una forma de gobierno ni a un modo de vida social. Sin embargo, si bien se entiende «democracia» en el sentido que se podría llamar cotidiano, creo que no hay en lo absoluto consenso sobre su valor. Con respecto a la época de la Guerra Fría, en la que la democracia estaba claramente de un lado y el totalitarismo del otro, lo que se vive desde la caída del muro en los países que se hacen llamar «democracias» es, en cambio, una suerte de recelo, de burla latente o explícita hacia la democracia. En *El odio de la democracia*, he intentado mostrar que gran parte del discurso dominante juega, de distintas formas, en contra de la democracia. Si se considera, por ejemplo, todo lo que se ha dicho en Francia acerca de las elecciones del 2002 o del referéndum sobre la constitución europea en 2005, se verán todos los discursos sobre la catástrofe democrática, los individuos responsables, los pequeños consumidores que evalúan las grandes cuestiones nacionales como si se tratase de elegir una marca de perfume. La Constitución,

por lo tanto, no se ha vuelto a someter al voto popular. Hay una gran desconfianza hacia este voto, que sin embargo forma parte de la definición oficial de la democracia. Se ha visto el resurgimiento de los viejos discursos, Cohn-Bendit aparece en primera fila diciendo que fue la democracia que encaminó a Hitler, etc. Están además las posturas cuasi dominantes que recurren a los intelectuales, que piensan a la democracia como el dominio del individuo consumidor formateado, de la mediocridad...; estas posturas se encuentran desde la derecha hasta la extrema izquierda, ¡desde Finkielkraut hasta *Tiqqun*!

Eso no impide que todo el mundo se diga demócrata...

¡En lo absoluto! Se dice: las democracias, se definen los Estados y se propone al demócrata como enemigo de las democracias. Este tema lo desarrollaba la Trilateral hace más de treinta años: las democracias, es decir, los países ricos, se ven amenazadas por la democracia, o la actividad descontrolada de las democracias, de todos aquellos que se ocupaban de los asuntos de la comunidad.

Hoy en día se ve algo que se remonta a los orígenes del término: desde que existe la palabra, si hay consenso, es sobre la idea de que «democracia» quiere decir cosas diferentes y opuestas. Esto comienza con Platón, que dice que la democracia no es una forma de gobierno, es solamente el placer de las personas que desean comportarse de la forma que quieren; sigue con Aristóteles, que dice que la democracia es buena, siempre que a los demócratas se les prohíba ejercer; reaparece en la época moderna bajo la fórmula machacada de Churchill de la democracia, el peor de los regímenes, con la excepción de todos los demás. Por eso creo que no hay consenso, salvo por aquel que implica la división de la noción.

En esta noción, veo una suerte de triángulo en el que los vértices serían las libertades, el sistema parlamentario y la democracia según Rancière, es decir, el poder de aquellos que no tienen ningún título en particular a ejercer. ¿Merece conservarse una palabra tan polisémica, que representa tantas cosas diferentes, o se trata de una palabra desgastada, dado que existe el desgaste de las palabras? La palabra «república», por ejemplo: en 1825, se cortaban las cabezas a aquellos que se decían republicanos, pero hoy en día ya no significa nada.

Pienso que lo propio de las nociones políticas no es que sean más o menos polisémicas, es que son el objeto de una lucha. La lucha política es

también la lucha por la apropiación de las palabras. Existe un viejo sueño filosófico, que hoy en día es el de la filosofía analítica, y sería el de definir perfectamente el sentido de las palabras para suprimir la ambigüedad, la polisemia... Pero creo que la lucha sobre las palabras es importante, que es normal que la democracia quiera decir cosas diferentes según el contexto: para un intelectual francés promedio, es el dominio del cliente de supermercado acurrucado enfrente de su televisor, pero me remito a Corea, en donde la dictadura se cayó hace tan sólo veinte años, y en donde la idea de un poder colectivo separado de la máquina del Estado quiere decir algo que se traduce en formas espectaculares de ocupación de la calle por el pueblo. Coincido en que hay un desgaste de la palabra en Occidente, en donde se inventó, pero si uno piensa en todo lo que ha sucedido en Asia, aún tiene sentido. Si se encuentra una palabra más adecuada que la democracia, estoy de acuerdo, pero ¿cuál? ¿Igualitarismo? No es exactamente lo mismo. «Democracia» es la igualdad que ya existe en el corazón de la desigualdad. ¿Cuál es la palabra que no se haya manchado? Luego es necesario saber lo que se hace al desencadenar esta palabra, qué fuerza se arma o desarma, ése es el problema para mí.

Me pregunto si, para usted, la democracia, que no es una forma de gobierno ni una forma de sociedad, no será un ideal inalcanzable. O tal vez una herramienta crítica, una suerte de ariete polémico.

No, no es un ideal, puesto que sigo operando bajo el principio jacotista de que la igualdad es una presuposición y no una meta a alcanzar. Lo que quiero decir es que la democracia, en el sentido del poder del pueblo, del poder de aquellos que no tienen ningún título particular para ejercer el poder, es la propia base de lo que hace la política pensable. Si el poder se limita a los más sabios, los más fuertes, los más ricos, ya no se trata de la política. Es el argumento de Rousseau: el poder del más fuerte no se debe expresar como un derecho –si el más fuerte es el más fuerte, se impone y eso es todo–. No hace falta otra legitimación. Creo que la democracia es una presuposición igualitaria sobre la que hasta un régimen oligárquico como el nuestro debe más o menos legitimarse. Sí, la democracia tiene una función crítica: es el rincón de la igualdad establecida dos veces, objetivamente y subjetivamente, en el cuerpo de la dominación, es lo que impide que la política se transforme en una simple policía.

En la última página de El odio de la democracia, *usted escribe: «La sociedad igual es sólo el conjunto de relaciones igualitarias que se trazan*

aquí y ahora mediante los actos singulares y precarios». Eso me recuerda otro pasaje en las Tesis sobre la política*, noción muy cercana, para usted, a la de la democracia: «La política se porta como accidente aún provisorio en la historia de las formas de la dominación». O bien, al final de* El desacuerdo*: «La política, en su especificidad, es rara. Es todavía local y ocasional». Una democracia política precaria, provisoria, ocasional... Estos surgimientos repentinos, breves, sin futuro, ¿no son una visión pesimista de los movimientos de emancipación?*

No creo nunca haber hablado de los surgimientos breves y sin futuro. No propongo una visión de la historia en la que habría fenómenos emergentes y que todo quedaría relegado inmediatamente a la banalidad. En el texto que usted nombra sólo intentaba decir que la igualdad existe como el conjunto de las prácticas que delinean su dominio: la única realidad de la igualdad es la realidad de la igualdad. No quería decir que la igualdad sólo existiese en las barricadas, y que una vez que estas estuviesen destruidas se acaba todo, se vuelve a la atonía. No soy pensador del evento, del surgimiento, sino de la emancipación como algo con una tradición, una historia que está hecha tanto de grandes actos brillantes como de una búsqueda de la creación de formas de lo común que no sean las del Estado, del consenso, etc. Hay eventos, por supuesto, que resaltan, que son atemporales: por ejemplo, los tres días de julio de 1830 abrieron un espacio en el que se desarrollaron las asociaciones obreras, las insurrecciones de 1848 y la Comuna.

La igualdad existe a través de esto, en la actualidad, y no como un ideal que se alcance gracias a una buena estrategia, una buena intención, una buena ciencia, u otra cosa. Francamente, no veo por qué esta actitud sería más pesimista que otras. Fíjese el nombre de los grandes estrategas revolucionarios que hay en Italia, y ¿qué? Está Berlusconi. Cabría un día exigirles las cuentas a todos aquellos que tienen las claves del porvenir, que tienen las buenas estrategias políticas –cuentas sobre lo que nos sucede hoy en día–. Si ellos son los optimistas y yo el pesimista, ellos los realistas y yo el soñador... (*risa*).

En el caso de una persona como usted, que ha trabajado mucho en los archivos, no me da la sensación de que se aferre tanto al pasado.

Sí, creo que hay tradiciones de emancipación. Lo que intento explorar es sobre otra tradición que la que ha sido confiscada por las visiones estratégicas, leninista y compañía. Nunca he dejado de luchar contra la

idea de necesidad histórica. El haber trabajado en los archivos me ha enseñado al menos una cosa, que la historia está hecha por personas que tienen una sola vida. Con esto quiero decir que la historia no hace nada, no dice nada, que lo que se llama historia está tramado por personas que construyen una temporalidad en base a sus propias vidas, sus propias experiencias. Se cuenta la historia de grandes sujetos como la clase obrera o el movimiento obrero, pero se ve que en realidad hay cortes en la transmisión, hilos con el pasado que se rompen, pero que se reconstituyen... Mire lo que pasó después del '68: después de años de negación e incluso execración, llega una generación que se interesa de nuevo por lo sucedido en la década de 1960, que redescubre el maoísmo, etc. Estas nuevas generaciones tratan de darle nuevo sentido a ciertas palabras, a ciertas esperanzas ligadas con estas palabras, en contextos diferentes, con formas de transmisión que en sí son diferentes y aleatorias.

Conversaciones recolectadas por Eric Hazan.

Democracia en venta

KRISTIN ROSS

Cúchulainn contra Kouchner

¿Soy demócrata? En 1852, Auguste Blanqui escribía que «democracia» era una palabra «sin definición»: «Les pregunto, ¿qué es un demócrata? Se trata de una palabra vaga, banal, sin acepción precisa, una palabra de goma».[1]

¿Es menos *gomoso* el término «democracia» en nuestra época?

En junio de 2008, Irlanda, el único país en organizar un referéndum popular sobre el tratado de Lisboa, votó en contra. Uno de los autores principales del texto, Valéry Giscard d'Estaing, fue el primero en reconocer que el «mini-tratado» (cuya versión en inglés tiene más de 312 páginas) era solamente una variante apenas modificada del proyecto de tratado constitucional que los franceses y los holandeses habían rechazado tres años antes, cuando estos pueblos también fueron consultados en forma de referéndum. «Las herramientas son exactamente las mismas. Es que el orden ha sido cambiado en la caja de

[1] Auguste Blanqui, «Lettre à Maillard», en *Maintenant il faut des armes*, 6 de junio de 1852 (París, La Fabrique, 2006, pp. 172-186).

disputado de las elecciones presidenciales estadounidenses de 2000 entre Bush y Gore. En la región rural pobre del Hudson Valley, en donde vivo, nos la pasamos votando. Nuestro condado está en la cola del pelotón, junto con algunos condados de Mississippi y Alabama, por la mediocridad de su sistema escolar, evaluado en base a la relación entre el dinero gastado por alumno y los resultados de los exámenes estandarizados. Es uno de los que más gastan, con algunos de los peores resultados. Sin embargo, las pocas veces que los votantes llegan a armar un escándalo por una nueva propuesta de presupuesto escolar exorbitante, recordándoles a los burócratas y administradores sus responsabilidades, ven la misma propuesta mes tras mes y escuchan nuevos sermones acerca del riesgo de «abandonar a nuestros hijos» hasta que se vote a favor.

En las democracias representativas tal cual existen hoy en día, volver a votar no tiene nada de excepcional. Aparentemente, «no» en realidad no significa «no». No sólo se había reanimado un tratado enterrado por la sanción popular, sino que, al ejercer su derecho democrático al voto y a tomar en serio el escrutinio, los irlandeses, según la oligarquía europea, no habían ofendido a los poderes del parlamento, sino *a la propia democracia*. Hans-Gert Pöttering, presidente del Parlamento Europeo, dijo lo siguiente:

> La mayoría de los irlandeses no estaba convencida de la necesidad de esta reforma de la Unión Europea: es naturalmente una gran decepción para todos aquellos que querían mayor democracia, eficacia, claridad y transparencia de las decisiones de la Unión Europea.[8]

La lógica de las cifras sirve de prueba: 500 millones de europeos habían sido tomados como rehenes por 862.415 irlandeses –menos del 0,2% de la población europea–. Las elites de los países grandes, Francia y Alemania, reaccionaron:

[9] *Irish Times*, 14 de junio de 2008.
[10] *Deutsche Welle*, 15 de junio de 2008.

Axel Schaëffer (jefe de fila del SPD en el Bundestag): «No podemos dejar que la gran mayoría de Europa sea frustrada por una minoría de minoría de minoría».[9]

Wolfgang Schaeuble (ministro alemán del Interior): «Unos millones de irlandeses no pueden decidir por 495 millones de europeos».[10]

Jean Daniel: «Un país de 4 o 5 millones de habitantes como Irlanda no puede tenerlos de rehenes a las naciones que reúnen 490 millones de ciudadanos».[11]

Ahora bien, con respecto a los 500 millones de europeos tenidos como rehenes por los bandidos irlandeses, se incluía presuntamente a los franceses y los holandeses, que habían votado en contra de la constitución. Pero no discutamos sobre las cifras. Es más interesante hacer hincapié en el resurgimiento de una figura episódica pero recurrente, un personaje conocido que se presentó luego del último episodio histórico de gran pánico de elites, en los años 1960, y que se evoca estratégicamente en los momentos de crisis: la mayoría «silenciosa». Cuando se invoca la «mayoría silenciosa», es señal de que el mundo ha sido partido en dos según una lógica cuantitativa en la que las fuerzas presentes se describen en términos a la vez numéricos y morales: la «ley» que una mayoría silenciosa reprobadora y supuestamente «oprimida» debe defender contra una minoría estigmatizada y gritona; una Europa cívica y mayoritaria descarrilada por una minoría subversiva y destructiva. La «mayoría silenciosa» no surge cuando el mayor número se expresa, sino cuando se expresa por él, y la voz de la minoría se ve cada vez más privada de su autoridad y legitimidad.[12]

Según Frédéric Bas, el término «mayoría silenciosa» fue inventado por Richard Nixon y Spiro Agnew en la época en la que intentaban

[9] *Institutions*, 13 de junio de 2008.

[11] Citado en Dominique Guillemin y Laurent Daure, «L'introuvable souveraineté de l'Union européenne», *L'action républicaine*, 3 de Julio 2008. http://action-republicaine.over-blog.com/archive-07-03-2008.html.

[12] Véase Frédéric Bas, «La 'majorité silencieuse' ou la bataille de l'opinion en mai-juin 1968", en P. Artière y M. Zancarini-Fournel (dirs.), 68: *Une histoire collective*, París, La Découverte, 2008, pp. 359-366.

herramientas.»[2] Esto significaba que el mismo tratado que los franceses y holandeses habían rechazado se sometía nuevamente al voto. Esta vez, era una «anomalía» de la constitución irlandesa, como gozaba de repetir la prensa dominante, que daba al pueblo irlandés el derecho de aprobar o rechazar el tratado mediante el voto popular, dado que los otros países, Francia y Holanda, les otorgaban la responsabilidad a sus representantes. Se sentía crecer un clima de desconfianza de parte de los irlandeses en la prensa europea, que veía en esta anomalía una oportunidad para que el hombre de la calle manifestase un comportamiento irracional y destructivo. A fin de cuentas, los irlandeses, al igual que el Tercer Mundo, tal vez carecían de la madurez política necesaria para tomar la decisión correcta; tal vez no estaban preparados para la democracia. Esta sospecha surgió apenas unos días antes de las elecciones, cuando el ministro francés de Asuntos Exteriores, Bernard Kouchner, consideró oportuno dejar en claro a los irlandeses que estaban obligados a votar a favor por gratitud hacia una Europa que los había sacado del pozo. Dijo que sería «muy, muy inoportuno para el pensamiento honesto, que no se pueda contar con los irlandeses, que sí han contado con el dinero de Europa».[3] La distinción que establecía entre los irlandeses, ahí presentados como ladrones que huyeron con el dinero de Bruselas, y «el pensamiento honesto» –a saber: todos los otros europeos que han llegado a pensar la política como un gigantesco juego de tratados, cumbres y comités internacionales– la había planteado unos días antes Daniel Cohn-Bendit: «Los irlandeses han obtenido todo de Europa y no tienen conciencia de eso».[4]

Esta retórica de una «nueva» Europa tecnocrática era una reminiscencia de los tropos colonialistas de los antiguos imperios: los irlandeses eran la encarnación moderna de la gente tosca e irrecuperable, que sólo podían reaccionar expresando su agradecimiento hacia sus dirigentes. Pero había más. El apego irlandés a la constitución se trataba como una obligación de *reembolso*: la UE consideraba que había hecho una inversión y evidentemente esperaba algo a cambio. En privado, el presidente Sarkozy comentó sin rodeos: «Los irlandeses son unos verdaderos 'giles'. Vivieron a expensas de Europa durante años, y ahora

[2] Blog de Valéry Giscard d'Estaing, 26 de octubre de 2007.
[3] Entrevista en RTL, 9 de junio de 2008.
[4] *Le Monde*, 7 de junio de 2008.

nos meten en este lío».[5] El referéndum tenía que ser una simple formalidad, un sello de goma en el texto de los expertos. Sin embargo, los irlandeses decidieron tomarlo como un escrutinio verdadero. Algunos creyeron haber oído, en su decisión de rechazar el tratado y su negativa de alinearse con los países ricos, un eco de Bandung: los irlandeses no sólo eran una minoría, sino una minoría de otro tipo, de aquellas cuya historia reciente era colonial. Luego del escrutinio, otros han planteado una explicación global sobre el fracaso del tratado: la reticencia de los votantes de aprobar un texto después de que se les había dicho que no lo podían entender, y que harían bien en dejarlo a su elite. Como decía un partidario del no, «el tratado estaba condenado al fracaso porque nosotros, los votantes irlandeses, nos dimos cuenta de que era ilegible e imposible de entender. El tratado fue deliberadamente redactado para impedir nuestra comprensión».[6] En otras palabras, fue deliberadamente redactado para dejar en claro a los votantes que era mejor dejar estos temas complejos de «gobierno» a los expertos, a la tecnocracia.

Los funcionarios de la UE se apresuraron a atribuir la derrota al «populismo». Decían que los irlandeses tenían que votar de nuevo –hasta llegar al resultado correcto, sin duda–. Valery Giscard d'Estaing y Nicolas Sarkozy enseguida pidieron una nueva elección. Sus comentarios en *France Inter*:

> *Giscard*: Los irlandeses deben poder expresarse de nuevo.
> *Nicolas Demorand*: ¿No le resulta chocante obligar a votar de nuevo a un pueblo que ya se ha expresado?
> *Giscard*: Luego de un tiempo, se vuelve a votar. De lo contrario, los presidentes serían electos de por vida.[7]

Se puede inferir que a veces sobra tiempo para volver a votar. En este caso, el tratado de Lisboa era un texto revotado porque los franceses y los holandeses ya lo habían rechazado. Pero también se puede inferir que no hay tiempo para volver a votar, ni siquiera para recontar las papeletas después de un escrutinio, como el caso del resultado

[5] Relatado por *Le Canard enchaîné* y citado en el *Irish Times*, 20 de junio de 2008.
[6] Bosco, Bantry Country, Cork, República de Irlanda. http://my.telegraph.co.uk.
[7] *France Inter*, 24 de junio de 2008.

encontrar simpatizantes frente a la ruidosa oposición a la guerra de Vietnam. En Francia, la primera ocurrencia del término, en el marco del voto sobre la «ley antiquebrantadores» en 1970, se daba, como señala Bas, en el contexto de una reflexión general sobre la democracia:

> En nuestra democracia, le incumbe a cada uno evitar que las minorías impongan su ley a la mayoría silenciosa del país. Si esta mayoría es tímida, tendrá el régimen de los coroneles o de las minorías activas que, independientemente de las leyes vigentes, impondrán la suya.

Pero es a nadie menos que Valéry Giscard d'Estaing que Bas atribuye la introducción (implícita) de esta figura, en el medio de revueltas, el 19 de mayo 1968, en la época en la que era diputado de Puy-de-Dôme:

> En la grave situación nacional que atraviesa nuestro país, me limito a expresar brevemente el punto de vista que sé que es el de la gran mayoría de estudiantes, trabajadores, y también de los y las franceses. Esta mayoría desea el restablecimiento del orden y la protección de las libertades [...] Hasta ahora la mayoría de los franceses, apasionada del orden, la libertad y el progreso, y que no acepta ni la arbitrariedad ni la anarquía, se ha callado. Si es necesario, debe estar preparada para expresarse.

En los años 1960, los responsables gubernamentales fácilmente podían interpretar el silencio indeterminado de la mayoría como expresión de sensatez, como bastión contra la anarquía y la arbitrariedad. La minoría había «tomado la palabra» en las calles, pero el silencio *altamente valorado* de la mayoría podía funcionar como un enorme ejército de reservas, una fuerza que se contenía hasta el momento en el que fuese llamado a expresarse de manera legítima, es decir, mediante el voto. En 2008, la elite dominante interpreta el silencio del «mayor número» de los europeos, la mayoría silenciosa, con toda la seguridad, casi hasta el punto de condenarlo a ser eterno –la democracia como consentimiento mudo–.

Hoy en día, los que están perdiendo su voz política se conforman con la idea de que «la gobernanza» –un concepto ampliamente promovido en la década de 1990– beneficia a todos, a pesar de que la gobernabilidad es, en realidad, sólo un ejercicio del poder ilimitado por los más ricos y poderosos. El referéndum de los irlandeses también se podría interpretar de otra manera: se les pedía a ellos, que agitaban el espectro de una democracia violenta y sin ley, que abandonasen

mediante su voto su derecho –y el de los otros– a votar en el futuro, lo cual se impondría gracias a una burocracia dirigente totalmente inmunizada contra la noción de responsabilidad democrática. La UE había invertido mucho en Irlanda y el interés que exigía a cambio era o la abrogación del derecho al voto, o la obligación de seguir votando hasta lograr un resultado deseable –el consentimiento–. La gobernanza –creación de órganos burocráticos europeos supranacionales e inaccesibles, con los que ninguna organización de trabajadores podía tratar directamente– consiste en impedir a las minorías radicales de países ricos o más desarrollados sacudir el sistema.

En 1968, una gran parte de la «minoría activa» que practicaba la democracia directa en las calles veía en las elecciones el ejercicio habitual y ritualizado de la democracia representativa, una «trampa de 'giles'», para usar la célebre expresión de Sartre. La brecha entre los años 1960 y nuestra época revela un desmantelamiento progresivo del sufragio universal –el *propio* intento de privar la democracia representativa de su validez para neutralizar los efectos perversos del sufragio universal y de «racionalizar» la voluntad del pueblo y la expresión de esta voluntad–. El término «consenso» ya no alcanza para describir lo que es en realidad una forma de socializar a la gente callándola –el silencio vale consentimiento–. Pero el ejemplo irlandés también revela la capacidad creativa del *demos*, de sus dones para la movilización, puesto que hasta una urna puede convertirse en un arma. Esto muestra que la democracia puede reafirmarse a través de formas políticas muy diversas. Cuando se toma en serio un ritual obsoleto en una época en la que, como expresa cínicamente Giscard, nadie más lo hace, el voto mismo puede provocar una instancia de «democracia fugitiva»: las potencialidades políticas de los ciudadanos comunes.[13] El voto podría ser usado como arma para posicionar la ofensiva antidemocrática en contra de la soberanía popular, esta última encabezada por una «Europa» que se presenta como el dominio de la democracia sobre la Tierra, la marca bajo la cual se vende, reclamando la paz, la justicia y, sobre todo, la democracia.

[13] Véase Sheldon Wolin, «Fugitive Democracy», en *Constellations* 1, 1994, pp. 11-25.

Democracia en venta

La concepción moderna de la democracia es el poder mediante el voto, la capacidad de tomar las decisiones según la ley de la mayoría, la ley del «mayor número». Pero otra concepción, conocida por los lectores de *El maestro ignorante* de Jacques Rancière, evoca una noción de poder que no es ni cuantitativa ni basada en el control. Se trata más bien de una potencialidad: la capacidad de la gente común de incidir en sus asuntos comunes. El reencuentro de Rancière con Joseph Jacotot y su énfasis continuo en este reencuentro volvió a poner a nuestro alcance lo que era en efecto el sentido original, más grande y más provocador de la palabra «democracia», a saber, la capacidad de hacer las cosas. La democracia no es una forma de gobierno. No le interesan los números –ni de una mayoría tiránica, ni tampoco una minoría de agitadores–. Como señala Josiah Ober, en la Grecia antigua, de los tres grandes términos de categorización del poder político –*monarchia*, *oligarchia* y *democratia*– la *democratia* es el único que no considera los números. El «monos» de *monarchia* se refiere a un poder ejercido por un solo individuo, y el hoi *oligoi* de la oligarquía indica el poder de varios. ¿Es sólo la democracia que no responde a la pregunta «cuánto»?[14] El poder del *demos* no es el del pueblo, ni siquiera de su mayoría, sino más bien el poder de quien sea. No importa quién tiene el derecho de gobernar, ni de ser gobernado.

Sin embargo, si la democracia como «capacidad de hacer las cosas» está sujeta a la ley de los números, se encuentra frente a un mundo dividido en dos bloques –en uno están aquellos que han sido aprobados para participar en la toma colectiva de decisiones («los mejores») y en el otro están aquellos que han sido rechazados por no contar con esta capacidad–. La democracia *se niega* a considerar esta división como base de la organización de la vida política; es un llamado a la igualdad que emana de aquellos que no están clasificados como los mejores –según los diferentes criterios usados en la historia: el nacimiento aristocrático, el poder militar, la fortuna, la raza, los conocimientos técnicos y las capacidades

[14] Véase Jacques Rancière, *Le Maître Ignorant*, París, Fayard, 1987; véase también Josiah Ober, «The Original Meaning of 'Democracy': Capacity to do Things, Not Majority Rule», en *Constellations*, 15:1, 2008, pp. 1-9.

de liderazgo–. Y como nos recuerda Immanuel Wallerstein, estos criterios siempre han sido relacionados con los prejuicios sobre el *ethos* o el modo de vida de los «mejores» –por ejemplo, el que pretende que se distingan por su naturaleza «civilizada»–.[15]

Cuando en 1852 Blanqui criticaba la naturaleza maleable del término «demócrata», ya percibía la profunda alteración que generaba este vocablo, y que se perseguiría a lo largo de todo el Segundo Imperio y después. Hasta ese momento, la palabra había en gran medida conservado su legado revolucionario de 1789: en los años 1830 y 1840, «demócrata» era el lema de varias organizaciones sumamente radicales. Pero, bajo el Segundo Imperio, el régimen imperial se había apropiado exitosamente del término, yuxtaponiendo lo que llamaba la verdadera «democracia» al «partido del orden» burgués.[16] El emperador consideraba que le había devuelto la soberanía al pueblo mediante el plebiscito o «el llamado al pueblo». De esta manera, el ministro del Interior, bonapartista ferviente, podía presumirse de «defensor de la democracia». En 1869, con la difusión de «demócratas» por Francia, había «demócratas socialistas», «demócratas revolucionarios», «demócratas burgueses», «demócratas imperiales», «demócratas progresistas» y «demócratas autoritarios». Este inventario es un fiel reflejo de lo que señalaba Blanqui –que la palabra se podía aplicar a todo y a lo que fuere–, y algunos socialistas buscaban afirmar el legado revolucionario de la palabra especificando su posición mediante un epíteto adaptado. Por lo tanto, la palabra en sí –tanto en aquella época como hoy en día– prácticamente no revelaba información. Blanqui no era el único republicano o socialista que dudaba en usar una palabra que sus adversarios habían elegido para caracterizarse. A Maillard le escribe lo siguiente:

> Usted me dice: no soy *burgués*, ni *proletario*, soy *demócrata*. Cuidado con las palabras sin definición, son el instrumento favorito de los intrigantes [...] Son ellos los que inventaron este lindo aforismo: ¡ni *proletariado*, ni *burgués* sino *demócrata*! [...] ¿Qué opinión dejaría de descansar bajo esta marca? Todo el mundo se cree demócrata, sobre todo los aristócratas.

15 Immanuel Wallerstein, «Democracy, Capitalism and Transformation», conferencia presentada en *Documenta 11*, Viena, 16 de marzo 2001.

16 Véase Jean Dubois, *Le Vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872*, París, Larousse, 1962.

La palabra «demócrata» ya no servía para designar a aquellos que querían acabar con la división entre la elite capaz de gobernar y los otros, considerados como incapaces: era excesivamente maleable, ya no funcionaba, creaba consensos pero no diferencias. Hasta los Comuneros de 1871, movilizados por su breve experiencia de control de las funciones administrativas e institucionales normalmente limitadas a las elites tradicionales, no se decían demócratas. Sin embargo, la proclamación que hizo la Comuna a París luego de la capitulación a los prusianos representa la iniciativa democrática más audaz de la época moderna. En su corta existencia, ha reemplazado en todos los niveles a las viejas estructuras jerárquicas y burocráticas por formas y procedimientos democráticos. Pero los actores de la democracia hablaban en otros términos *–republicanos, pueblo–*. Es revelador que no hayan renunciado completamente a la palabra «democracia»: si bien su verdadero significado se ha pervertido, si bien ha caído en manos del enemigo, aún conserva algo de su legado de 1789.

Poco después de la caída de la Comuna, Arthur Rimbaud le da el título de «Democracia» a uno de sus últimos poemas en prosa –símbolo bajo el cual se encuentra una burguesía dinámica e imperialista que se empeña en extenderse desde la metrópoli hacia los «países sazonados y empapados», manteniendo, como dice el poema, «la más cínica prostitución» y masacrando a «los rebeldes lógicos»–.

> «Democracia»
>
> La bandera va por el paisaje inmundo, y nuestra jerga ahoga el tambor.
> En los centros fomentaremos la más cínica prostitución..
> Masacraremos a los rebeldes lógicos.
> ¡A los países sazonados y empapados! –al servicio de las más monstruosas explotaciones industriales o militares.
> Hasta la vista aquí, no importa dónde. Reclutas de la buena voluntad, nuestra filosofía será feroz; ignorantes de la ciencia, hábiles para el confort; la ruptura para el resto del mundo. Éste es el verdadero camino. Adelante, ¡en marcha!

¿Y si era Rimbaud, y no Baudelaire, el poeta que mejor sintetizó los tropos y las figuras centrales del siglo XIX? Con sus imágenes al mejor estilo de Edgar Allan Poe y Julio Verne, sus profecías inspiradas en panfletos políticos y sus personajes sacados de novelas juveniles y de la ciencia popular, Rimbaud reúne los emblemas y los futuros posibles de

su época. Aquí, el soldado colonial es una figura central cuya producción de grandes posturas, orientaciones, estereotipos y direcciones para la llegada de los siglos XX y XXI está a la par con (por no decir mayor que) la del trapero baudelairiano o el *flaneur* benjaminiano. El poema «Democracia», y las selecciones de *Iluminaciones* en general, se posicionan en las orillas de un mundo en mutación: se insertan en una época en la que el colonialismo comenzaba a unificar al mundo, en la que un verdadero régimen burgués se instalaba definitivamente.[17] Pero el evento que precedió la redacción de estos poemas es también revelador: la masacre de clase perpetrada en el corazón de la Europa «civilizada», la masacre de decenas de miles de comuneros en mayo de 1871. El esfuerzo del gobierno burgués-republicano por exterminar físicamente uno por uno y como un todo a su enemigo de clase matando a todos aquellos que habían participado en esta experiencia efímera de cambiar el orden político y social es extraordinario:

> No sólo fusilaban en el Luxemburgo, sino también en las esquinas de las calles, en las entradas de las casas, contra las puertas. En cualquier lugar en donde había una pared contra la que podían poner a las víctimas.
> Los muelles del Sena fueron testigos de feroces masacres. Bajo el Pont-Neuf, las ejecuciones duraron más de ocho días. A la tarde, la gente honesta iba a ver la matanza de los detenidos y su llegada a Versalles. Parejas elegantes disfrutaban de esta carnicería como si fuese un espectáculo.
> En un rincón de la margen izquierda que alberga el Panteón –el Quartier– funcionaba media decena de cortes marciales. La gran matanza se dio en el Luxemburgo. Pero también mataban en la Moneda, el Observatorio, la Escuela de Derecho, la Escuela Politécnica [...] el Panteón [...] Fusilaban en el Collège de France, en base a las condenas dictadas por un preboste instalado en la sala a la izquierda de la entrada principal. Fusilaban en el mercado Maubert.

[17] Véase Kristin Ross, «The Emergence of Social Space»: *Rimbaud and the Paris Commune*, Minnesota, 1988. La traducción al francés, bajo el título *Rimbaud et la Commune*, aparecerá en 2009 por Éditions Textuel; véase también Fredric Jameson, «Rimbaud and the Spatial Text», en Wong y Abbas (dirs.), *Re-writing Literary History*, Hong Kong, 1984.

> Había seis cortes marciales sólo en este barrio. Por cada una, muchos muertos. Sólo en el Luxemburgo fueron más de mil. A medida que avanzaban, los versalleses instalaban en varios sitios a prebostes militares cuya función era de matar. El juicio no valía.
> En los alrededores de los grandes mataderos –el Luxemburgo, la Escuela Militar, el cuartel de Lobau, Mazas, el parque Monceau, el barrio de la Roquette, Père-Lachaise, los Buttes-Chaumont y otros– sucedían, con menos alarde y menos gloria, innumerables matanzas.[18]

He citado este extenso testimonio ocular de la *Semaine Sanglante* porque es necesario resaltar el odio inconmensurable que tenía el gobierno burgués-republicano por lo que Luciano Canfora denomina «la furiosa hostilidad de la mayoría».[19] Señala que esta masacre fue la derrota de la democracia que dio origen a la Tercera República. En noviembre de ese año, Rimbaud y su amigo Delahaye pasean por las calles de París, observando los rastros de balas en las paredes de las casas y del Panteón: en los meses e incluso los años después de la masacre, el ambiente político se caracterizaba, como le comentaba Rimbaud a su amigo, por la «nulidad, el caos [...] todas las *reacciones* posibles e incluso probables».[20]

Las *Iluminaciones* tratan la expansión imperialista del fin del siglo XIX y la construcción de la mentalidad que era necesaria para producir un colonialismo expedicionario. En algunos de los poemas más futuristas, Rimbaud ve como culminación de este movimiento un universo insulso y homogéneo, «un pequeño mundo pálido y llano», en el que «la misma magia burguesa en cualquier lugar en donde nos deje el baúl». En otros poemas –recuerdo «Metropolitano», «Barbarie» y «Noche histórica»– retraza las maneras de la imaginación burguesa de intoxicarse de visiones apocalípticas de su propia muerte. En este segundo grupo de poemas, Rimbaud habla del futuro destituido de un destino imperial desvanecido: una visión panorámica en

[18] Maxime Vuillaume, *Mes cahiers rouges ou temps de la Commune*, Actes Sud, 1998, pp. 68-69.
[19] Luciano Canfora, *Democracy in Europe*, Blackwell, 2006, p. 120.
[20] Rimbaud, citado por Ernest Delahaye, en Rolland de Renéville y Jules Mouquet (dirs.), Arthur Rimbaud, *Œuvres completes*, París, Gallimard, 1965, p. 745.

la que ciudades cristalinas fantásticas coexisten con prefiguraciones del fin del mundo en los cataclismos geológicos, explosiones de nieve y hielo («Las hogueras llueven a ráfagas de escarcha – ¡Dulzuras! – los fuegos a la lluvia del viento de diamantes arrojado por el corazón terrestre eternamente carbonizado por nosotros. – ¡Oh mundo!); de puentes y avenidas entrecruzadas flanqueadas por tribus bárbaras; una conflagración planetaria sin fin, a la vez polar y feroz, caótica y de una tranquilidad sobrenatural.

¿Cómo imaginar el futuro después de la caída de la Comuna? Tras haber vivido la irrupción, evolución y liquidación de este ejercicio excepcional de democracia, ahora enfrentando lo que denomina el «pantano», en el que las clases medias francesas mantenían el impulso colonial que las iba a propulsar en los siguientes decenios, Rimbaud opta por prefigurar a la vez el triunfo de la muerte de esta clase en una serie de poemas futuristas y fantásticos –el *triunfo de esta clase a través* de una uniformización progresiva del planeta, y su muerte en una tierra explotada–.

«Democracia» marca, entonces, el preciso momento en que el término «democracia» deja de ser usado para expresar las reivindicaciones del pueblo en una lucha de clase nacional, para luego pasar a justificar la política colonial de los «países civilizados» en un enfrentamiento entre Occidente y el resto del mundo, los civilizados contra los no-civilizados. Rimbaud retraza esta saga en «Mala sangre», la primera parte de *Una temporada en el infierno*, y completa el retrato de los misioneros de la civilización en «Movimiento», un poema de *Iluminaciones*:

> Éstos son los conquistadores del mundo
> Buscando la fortuna química personal;
> El deporte y el confort viajan con ellos;
> Emanan la educación
> De las razas, las clases y las bestias en esa nave
> Reposo y vértigo
> A la luz diluviana,
> En las terribles noches de estudio.

La democracia, en definitiva, ha cambiado de tonalidad; no sólo está más diluida, sino que también se ha responsabilizado de un contenido extraño a medida que los grupos que la temían a principios de siglo poco a poco se han ido sumando. Como en el poema de Rimbaud, se convierte en un parámetro, un lema, una prueba de civilización y también un indispensable complemento espiritual para un Occidente

civilizado y civilizador, la hoja de higo ideal. En el nombre de la democracia representativa, el Estado inaugura una era de masacre de clases, iniciada en Europa por la Comuna y perpetuada más allá, en las colonias, con una violencia de la que se perciben ecos en las amenazas dirigidas a los irlandeses en el momento del referéndum de 2008. Occidente, al ser democrático, podría convertirse en el dirigente moral del mundo, puesto que su hegemonía es el fundamento mismo del progreso en el mundo entero. Desde estos «conquistadores del mundo» hasta el discurso de Woodrow Wilson de «hacer que el mundo sea seguro para la democracia», y la «democracia» promovida por Harry Truman en el lenguaje y el proyecto de la economía de desarrollo, el camino está bien trazado.[21]

A modo de conclusión sobre la prefiguración rimbaudiana de la historia del mundo, reflexionémonos sobre un poema que, en la línea de «Democracia» y «Movimiento», nos puede clarificar el momento histórico que estamos viviendo: «Saldo», poema estructurado como una gran palabrería publicitaria, se inserta en un ambiente de instalaciones tanto modernas como mágicas, y mezcla gritos revolucionarios con eslogans comerciales para lanzar una ofensiva general a los bienes y servicios de consumo. «¡En venta los cuerpos sin precio, de cualquier raza, cualquier mundo, cualquier sexo, cualquier descendencia!». Como «Democracia», «Saldo» muestra las alteraciones de la conciencia frente a la penetración de las relaciones mercantiles en la vida cotidiana –sea en las colonias lejanas o en el corazón de las metrópolis europeas–. (Un soneto escrito en esa época, llamado «París», consiste íntegramente en publicidades sacadas de escaparates de tiendas parisinas.) El aspecto profético o extraordinariamente actual de estos poemas –que, leídos como conjunto, confirman mi título, «Democracia en venta»– se vincula con la forma en la que se ha cristalizado en el siglo xx la ecuación que comenzó a surgir en la época de Rimbaud entre democracia (en su forma inversa) y consumo: la democracia como derecho de comprar. Las democracias liberales occidentales hoy están tan cómodas en su bienestar que están perfectamente despolitizadas; se

[21] Harry Truman, 20 de enero de 1949: «Debemos lanzar un nuevo programa audaz que ponga las ventajas de nuestros avances científicos y de nuestro progreso industrial al servicio de la mejora y del crecimiento de las regiones subdesarrolladas».

viven como una especie de cuadro falsamente atemporal, un medio o un modo de vida. Es precisamente lo que proclama «Saldo» de Rimbaud: el libre cambio de mercancías, de cuerpos, de candidatos, de modos de vida y de posibles futuros: «¡En venta las viviendas y las migraciones, deportes, magias y confort perfectos, y el ruido, el movimiento y el porvenir que hacen!».

Hoy en día, casi todos los dirigentes del planeta reivindican la democracia (y los demás se sumarán, tarde o temprano). Lo que distingue a nuestra época de la de Rimbaud es la Guerra Fría y su fin. En materia de expansión de la «democracia», no se podría subestimar la enorme ventaja que han sacado los estados occidentales al presentar la «democracia» como una fuerza que sirve de contrapeso para el «comunismo». De esta manera, se han tomado todo el control de la palabra, borrando todo rastro del valor emancipador que anteriormente se le atribuía. La democracia se ha convertido en una ideología de clase que legitima los sistemas que permiten a una cantidad muy reducida de individuos gobernar –y gobernar sin el pueblo–; de sistemas que parecen excluir cualquier posibilidad que no sea la reproducción hasta el infinito de su propio modo operativo. Haber impuesto exitosamente una economía descontrolada y desregulada, una brutal e implacable oposición al comunismo, un derecho de intervención militar en un territorio y en los asuntos internos de incontables naciones soberanas, y, sobre todo, haber calificado exitosamente todo lo anteriormente nombrado como «democracia» parece un exceso. Imponer la idea de que el mercado es una evidente condición previa de la democracia y de que la democracia recurre inexorablemente al mercado constituye una rotunda victoria. Esta victoria se vio favorecida, en gran medida, al menos en Francia, por el giro que se dio después del '68, cuando, bajo la tutela decididamente antidemocrática de François Furet, la Revolución fue sometida a un cuidadoso proceso de desvalorización, denigrada con respecto a la respetable revolución americana, para acabar en el banquillo de acusados al lado del estalinismo y los crímenes de Pol Pot. Con el fin del «socialismo real», parecíamos haber dado vuelta la página sobre los períodos de ruptura o de conflicto, y en adelante la sociedad podía ser el lugar de deliberación, diálogo y debate «democráticos», de una perpetua regulación de las relaciones sociales. La época de Rimbaud inauguró la era del «imperio democrático»: un proyecto natural, inevitable, que pretendía asegurar un porvenir predestinado a los pueblos o las entidades emergentes. Pero, como se ha visto en «Saldo», la «democracia» incide

más que nada en la parte interior, en la que el principal sistema de regulación de una sociedad es la economía, poderosa fuerza histórica que supera el poder de los hombres, un sistema en el que un consenso silencioso nos dice que el equilibrio brindado por la economía define el mejor mundo posible.

¿Se trata en este caso de una contaminación permanente del lenguaje de la política? ¿Me puedo llamar demócrata?

No basta criticar de manera reformista la «falta» de democracia o la democracia insuficiente de tal o cual partido o Estado. Ello..., en un sistema que se da el lujo de criticar la escandalosa intromisión de Robert Mugabe en los procedimientos electorales de Zimbabwe, pero que se muestra impotente frente a las conductas negativas de una fuerza económica con respecto a los rituales democráticos –las exigencias del FMI, por ejemplo–. La idea de que la democracia está vinculada con los procedimientos electorales o con la voluntad de la mayoría es en realidad muy reciente. Lo que llamamos «democracia representativa» –supuestamente compuesta de elecciones libres, partidos políticos libres, una prensa libre y, por supuesto, de libre cambio– es efectivamente una forma oligárquica: un modo de representación por una minoría que hace las veces de agente autorizado para dirigir los asuntos corrientes. Todas las «democracias industriales avanzadas» actuales son en realidad democracias oligárquicas: representan la victoria de una oligarquía dinámica, de un gobierno mundial centrado en las grandes fortunas y el culto al dinero, pero capaz de construir un consenso y una legitimidad mediante elecciones que limitan la gama de opciones y que protegen el ascenso de las clases superiores.[22]

A mi juicio, nos incumbe afirmar la no-existencia de la democracia o su inversión en la realidad, pero a la vez reconocer la necesidad de conservar el sentido original y extensivo del término. Si nos atascamos en la concepción de la democracia como forma de gobierno, no nos queda otra opción que cederle la palabra al enemigo, que se la ha apropiado. Pero como no es una forma de gobierno, como no es un tipo de constitución o institución, la democracia ideada como el poder del que sea para ocuparse de los asuntos comunes se convierte en otra forma de designar lo que la política tiene de específico en sí. Puede existir o no

[22] Véase Canfora, *op. cit.*, pp. 214-252.

existir en lo absoluto, puede resurgir en manifestaciones sumamente diversas. Es un momento, en el mejor de los casos, un proyecto más que una forma. Como nombre de la lucha contra la privatización constante de la vida pública, la democracia, al igual que el amor en un eslogan de Rimbaud, está lista para ser reinventada.

De la democracia a la violencia divina

SLAVOJ ŽIŽEK

1

En la época contemporánea, presuntamente postideológica, la ideología es más que nunca un campo de batalla, y una de las batallas que hace furor tiene que ver con la apropiación de las tradiciones del pasado. Operación ideológica ejemplar en sí, la apropiación liberal de Martin Luther King ofrece una de las indicaciones más claras de lo delicado de nuestra situación. Henry Louis Taylor, director del Center for Urban Studies en la universidad de Buffalo, comentaba hace poco: «Cada uno, hasta el niño más pequeño, ha escuchado nombrar a Martin Luther King y puede decir que su momento más célebre fue su discurso 'I have a dream'. Nadie sabe más allá de esa primera oración. Lo único que se sabe es que este tipo tenía un sueño».[1]

Ha pasado bastante tiempo desde la marcha de 1963 en Washington, en la que M. L. King, «líder moral de la nación», fue ovacionado por la multitud. Al abordar la cuestión de la segregación, había perdido mucho de su apoyo público y se lo consideraba cada vez más un paria. En

[1] Deepti Hajela, «Historians fear MLK's Legacy Being Lost», en *USA Today*, 21 de enero de 2008.

la época de su asesinato, se interesaba por la pobreza y la guerra, temas que para él eran esenciales de tratar para que la igualdad se hiciese, de alguna manera, realidad. No solamente la fraternidad racial, sino la igualdad en los hechos. En palabras de Badiou, King era el «axioma de la igualdad». Había tomado su posición en contra de la guerra en Vietnam y se encontraba en Memphis para apoyar la huelga de los trabajadores del sector sanitario cuando fue asesinado en abril de 1968. Seguir a King, entonces, equivalía seguir el camino impopular.

Hundámonos en las aguas profundas de la ideología y abordemos sin rodeos el problema de la democracia. Cuando a uno se lo acusa de socavar la democracia, tendría que responder parafraseando el *Manifiesto del Partido Comunista*. Al reproche dirigido a los comunistas, acusados de subvertir a la familia, la propiedad, la libertad, etc., Marx y Engels respondían: ya están minadas por el orden vigente. De la misma manera en que la libertad (de mercado) se convierte en privación de libertad para aquellos que venden su fuerza de trabajo, y que la familia se ve minada por la burguesía que la convierte en una prostitución legal, la forma parlamentaria mina la democracia por la pasividad del pueblo que implica, así como por los privilegios crecientes otorgados al ejecutivo por la lógica proliferada del Estado de urgencia.

En el otoño de 2007, un debate público hacía furor en la República Checa. A pesar de la oposición de una importante mayoría (alrededor del 70%) a la instalación de radares del ejército americano en su territorio, el gobierno checo siguió con el proyecto. Los representantes del gobierno hicieron caso omiso de los pedidos de referéndum, sosteniendo que no se podía recurrir al voto por cuestiones tan sensibles de seguridad nacional; de éstas se debían encargar los expertos militares. (Interesa la razón puramente política que se invocó para explicar esta decisión: en tres ocasiones a lo largo de su historia, los Estados Unidos habían ayudado a los checos a conquistar su libertad –1918, 1945, 1989–; llegaba la hora de que los checos les devolviesen el favor.) Siguiendo esta lógica, uno llega a preguntarse en base a qué, al final de cuentas, habría que votar. ¿Las decisiones económicas les corresponden a los expertos en economía, y así sucesivamente?

Esto nos conduce al tema importante de la relación surgida entre poder y saber en las sociedades modernas. La originalidad de Jacques Lacan en el abordaje de la distinción poder/saber ha sido poco explorada. A diferencia de Foucault, que no dejó de producir variaciones sobre el motivo de su confluencia (el saber no es neutro, es en sí un

aparato de poder y de control), Lacan insiste en la disyunción entre saber y poder. En nuestra época, el saber se ha acumulado de manera desproporcional con respecto a los efectos del poder. Esta tesis se puede interpretar de diferentes formas. En primer lugar, afirma un hecho evidente pero ignorado: adquirimos cada vez más saber, con una velocidad cada vez mayor, y no sabemos qué hacer al respecto. La perspectiva de la crisis ecológica es paradigmática en este sentido: y lo que nos hace incapaces de actuar no es el hecho de no saber suficiente (por ejemplo, ¿es realmente la industria humana la responsable del calentamiento global?, etc.), sino al contrario, el hecho de saber demasiado, ignorando qué hacer con este cuerpo del saber desorganizado y cómo subordinarlo a un significante-maestro. Esto nos lleva a un nivel más pertinente de la tensión entre S1 y S2: ¿los significantes-maestros ya no pueden totalizar/amortiguar la cadena del saber? El crecimiento exponencial e incontrolable del saber científico manifiesta un impulso acéfalo. El impulso de saber desencadena un *poder que no es maestro*, sino que es propio del ejercicio del saber como tal. La Iglesia ha percibido esta falta, ofreciéndose como el maestro que garantiza que no nos sumergirá la explosión del saber científico, que se contendrá dentro de los límites «humanos». Una esperanza en vano, por cierto.

La expresión «servir al pueblo» deja muy en claro que Lacan estaba en lo cierto al ver la modernidad como armada en base al «discurso universitario». Claro está que «Servir al pueblo» es lo que legitima al jefe; el mismo rey está obligado a reinventar su función para ser el «primer servidor del pueblo», para evocar la formulación de Federico II. Lo fundamental es que nadie se conforma con ser servido, todo el mundo sirve: la gente común sirven al Estado o el pueblo, y el propio Estado sirve al pueblo. Esta lógica llega a su apogeo con el estalinismo, en el que toda la población sirve: los trabajadores comunes deben sacrificar su bienestar a la comunidad; en cuanto a los jefes, trabajan noche y día al servicio del pueblo (a pesar de que su «verdad» sea S1, el significante-maestro). La instancia que se trata de servir, el pueblo, no tiene existencia sustancial positiva: es el nombre del Moloch abisal al servicio del que se encuentran todos los individuos. El precio de esta paradoja es naturalmente una cascada de paradojas autorreferenciales: el pueblo como conjunto de individuos se sirve a sí mismo como pueblo mientras los jefes personifican directamente su interés universal como pueblo, etc. Sería reconfortante encontrar individuos preparados para adoptar en forma cándida la posición del maestro simplemente

afirmando: «¡*Soy* aquel que ustedes sirven!», sin abandonar esta posición de maestro en el saber de los jefes-servidores.

2

El caso de China es ejemplar de este callejón sin salida democrático. Ante la explosión del capitalismo en la China de hoy, los analistas se preguntan a menudo en qué momento surgirá la democracia, ese adjunto político natural del capitalismo. Sin embargo, un análisis cuidadoso conduce a la pronta desaparición de esta esperanza. En lugar de percibir lo que sucede en la China contemporánea como una distorsión oriental-despótica del capitalismo, más bien cabe ver una repetición del desarrollo del capitalismo en la propia Europa. Al principio de la época moderna, la mayoría de los estados europeos distaban de ser democráticos –y, si lo eran (como, por ejemplo, los Países Bajos), era solamente por la elite liberal y no por los trabajadores–. Las condiciones del capitalismo han sido creadas y mantenidas con una brutalidad dictatorial muy similar a lo que sucede hoy en día en China: el Estado legaliza las expropiaciones violentas de la gente común, la proletariza y la sujeta a su nuevo papel mediante la disciplina. Lejos de constituir la consecuencia «natural» de las relaciones capitalistas, todos los rasgos que hoy en día se asocian con la democracia liberal y la libertad (sindicatos, sufragio universal, enseñanza pública y gratuita, libertad de la prensa, etc.) se han logrado gracias al largo y duro combate de las clases bajas en el siglo XIX. Recordemos la lista de reivindicaciones que sirven de conclusión del *Manifiesto del Partido Comunista*: a excepción de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, están en gran medida implementadas en las democracias «burguesas». Es el producto de las luchas populares.

Recordemos nuevamente este hecho rotundamente ignorado: cuarenta años después del asesinato de Martin Luther King, la igualdad entre blancos y negros se celebra como parte del sueño americano, una obviedad ético-política. ¿Quién se acuerda de que, en los años 1920 y 1930, los comunistas eran la *única* fuerza política que preconizaba la igualdad completa entre las razas? Aquellos que sostienen un lazo natural entre capitalismo y democracia engañan de la misma manera que la Iglesia Católica, ya que ésta se presenta como el apoyo «natural» de la democracia y los derechos humanos en contra de la amenaza del totalitarismo, cuando en realidad terminó de aceptar a la democracia recién a fines del siglo XIX, con los dientes apretados, como

una concesión hecha a los nuevos tiempos, mientras manifestaba claramente su preferencia por la monarquía. La Iglesia Católica, ¿defensora de las libertades y la dignidad humana? Hagamos un simple ejercicio mental. Hasta principios de los años 1960, la Iglesia mantuvo el tristemente célebre *Index*, la lista de obras prohibidas para los católicos (entiéndase: católicos comunes). Basta imaginar cómo sería la historia artística e intelectual de la Europa moderna si se eliminaban todas las obras que, en algún momento u otro, figuraron en ese *Index*. ¿Qué sería la Europa moderna sin Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Kafka, Sartre, por no decir la gran mayoría de los clásicos de la literatura moderna?

Lo que se observa en China hoy en día no tiene nada de exótico; es una repetición de nuestro propio pasado olvidado. ¿Qué habría que pensar de los críticos occidentales liberales que reflexionan sobre la medida en que el desarrollo de China se hubiese acelerado de haber ido acompañado de la democracia política? Hace dos o tres años, en una entrevista televisiva, Ralph Dahrendorf[2] explicaba el desarrollo de la desconfianza con respecto a la democracia alegando que, después de todos los cambios revolucionarios, el nuevo camino de la prosperidad pasa por un «valle de lágrimas». Luego del desmoronamiento del socialismo, por ejemplo, era imposible pasar sin transición a la sociedad de abundancia que producía una economía de mercado exitosa. Cabía primero atravesar las primeras etapas necesariamente dolorosas, lo cual implicaba renunciar a la seguridad y el bienestar social, limitados pero reales, que garantizaba el sistema socialista. Lo mismo vale para Europa Occidental, en donde la transición de Estado-providencia a la nueva economía mundial impone penosos sacrificios: menos seguridad, menos garantías sociales. Para Dahrendorf, el problema general radica en el simple hecho de que la duración del viaje por el «valle de lágrimas» sea más larga que el plazo mediano entre dos elecciones (democráticas). Grande es, entonces, la tentación de apartarse de los cambios exigentes para generar ganancias electorales a corto plazo. La decepción de grandes estratos de naciones poscomunistas con respecto a los resultados económicos del nuevo orden democrático cumple una función paradigmática. En los días

[2] Sociólogo británico de origen alemán.

gloriosos de 1989, creían que la democracia les brindaría la abundancia de las sociedades de consumo occidentales. Veinte años más tarde, ante la persistente ausencia de abundancia, culpan a la democracia en sí... Es lamentable que Dahrendorf se interese mucho menos por la tentación adversa: si la mayoría se resiste a las transformaciones estructurales necesarias para la economía, ¿no se puede concluir lógicamente que haría falta una elite ilustrada que se apropiase del poder durante un decenio, así fuese por medios no democráticos, para implementar las medidas necesarias para los fundamentos de una democracia realmente estable? En este espíritu, Fareed Zakaria comenta que la democracia sólo puede «tomarse» en países económicamente desarrollados. Cuando los países en vías de desarrollo son «prematuramente democratizados», se genera un populismo que desencadena el desastre económico y el despotismo político. No es de sorprender, entonces, que hoy en día los países del tercer mundo más avanzados en el sentido económico (Taiwán, Corea del Sur, Chile) recién hayan adoptado la democracia plena y entera luego de un período de autoritarismo.

¿Hay mejor argumento a favor del camino chino del capitalismo –a diferencia del camino ruso–? Después del derrumbamiento del comunismo, Rusia adoptó una «terapia de choque» al lanzarse directamente en la democracia y en el camino rápido del capitalismo. El resultado fue la quiebra económica.[3] Los chinos, en cambio, han seguido los pasos de Chile y Corea del Sur al usar en forma abierta el poder autoritario del Estado para controlar los costes sociales del pasaje al capitalismo, evitando así el caos. En suma, lejos de ser una absurda anomalía, la extraña asociación del capitalismo y el régimen comunista ha proporcionado una bendición (apenas) disfrazada. El desarrollo veloz de China no se ha logrado a pesar del régimen autoritario comunista, sino más bien gracias a él. Para concluir con una sospecha de resonancia estaliniana, se puede preguntar si aquellos que se preocupan por la falta de democracia en China no se preocupan aún más de analizar el desarrollo acelerado que hace de este país la próxima superpotencia mundial que amenazará la supremacía occidental.

[3] Hay buenos motivos para que se muestre moderadamente paranoica: los consejeros económicos occidentales de Yeltsin que sugirieron este camino, ¿eran tan inocentes como parecían, o servían a los intereses americanos al intentar debilitar a Rusia económicamente?

Hay otra paradoja que también se hace presente. Más allá de todas las burlas fáciles y las analogías superficiales, existe una profunda homología estructural entre la autorrevolución permanente maoista que busca luchar contra la osificación de las estructuras del Estado, y la dinámica propia al capitalismo. Resulta tentador parafrasear las palabras de Bertold Brecht: «¿Qué implica el robo de un banco comparado con la fundación de un nuevo banco?». ¿Qué son los estallidos de violencia destructiva de los guardias rojos en la Revolución Cultural comparados con la verdadera Revolución Cultural necesaria para la reproducción capitalista, es decir, la disolución permanente de todas las formas de vida? La tragedia del Gran Salto Adelante se repite hoy en día en forma de farsa, con el salto a la modernización capitalista, con la reaparición del viejo eslogan «una fundición en cada aldea» bajo la forma de «un rascacielos en cada calle».

¿La explosión del capitalismo chino no se podría defender, entonces, de manera cuasi leninista, como una especie particular de NEP prolongada (la nueva economía política, vigente desde 1921 hasta 1928 en una Unión Soviética devastada después de la guerra civil), con un Partido Comunista que ejerce firmemente el control político y que se reserva la posibilidad de intervenir en cualquier momento para anular las concesiones hechas a los enemigos de clase? Llevemos esta lógica al extremo: dada la tensión que existe en las democracias capitalistas entre la soberanía democrática-igualitaria del pueblo y las divisiones de clase en la esfera económica, y dadas, por otro lado, las preferencias que el Estado se reserva, por ejemplo, en materia de expropiaciones, ¿no es el propio capitalismo una especie de gran desvío de estilo NEP al camino que, si fuese directo, conduciría las relaciones de dominación feudal o esclavizante a la justicia igualitaria comunista?

¿Y si la segunda etapa democrática prometida, la que debe seguir al valle de lágrimas autoritario, no debía llegar nunca? Tal vez lo que resulta inquietante con respecto a la China actual es la sospecha de que el capitalismo autoritario pueda ser no un simple recuerdo de nuestro pasado, no la simple repetición de un proceso de acumulación capitalista que en Europa duró desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, sino una señal del porvenir. ¿Qué sucedería si la «asociación victoriosa del látigo asiático y el mercado bursátil occidental» se mostrara más eficaz en materia económica que nuestro capitalismo liberal? ¿Si pareciera que la democracia, tal como la entendemos, no fuese una condición, ni un motivo, sino un obstáculo al desarrollo económico?

3

¿Cómo se manifiesta esta limitación a la democracia? No se puede dejar de señalar la ironía del nombre de un movimiento político de emancipación –Lavalas– que ha aumentado la presión internacional. *Lavalas* significa «inundación» en criollo haitiano: es el flujo de expropiados que hunde a las comunidades encerradas detrás de sus rejas. El título del libro de Peter Hallward sobre el derrocamiento de Aristide,[4] al plantear los eventos de Haití dentro del marco de la tendencia universal, desde el 11 de septiembre de 2001, de levantar barricadas y muros en todas partes, nos enfrenta a la verdad de la «globalización», a saber, las líneas de división interna que la mantienen.

Desde la lucha (revolucionaria, en su apogeo) contra la esclavitud, lograda en 1804 con su independencia, Haití siempre ha sido una excepción: «Fue sólo en Haití que la declaración de la libertad humana encontró una coherencia universal y que fue mantenida a toda costa, oponiéndose directamente al orden social y la lógica económica de la época». Es por este motivo que «no hay un solo evento en la historia moderna cuyas implicaciones fueron más amenazadoras para el orden de las cosas dominante en el mundo». La revolución haitiana realmente merece el título de *repetición* de la Revolución Francesa. Encabezada por Toussaint Louverture, era claramente «adelantada a su época», «prematura», condenada al fracaso, y, sin embargo, es precisamente por eso que fue todo un suceso, tal vez más que la Revolución Francesa. Era la primera vez que los colonizados se rebelaban no con el objetivo de volver a sus «raíces» precoloniales, sino en nombre de los principios sumamente modernos de la libertad y la igualdad. La marca de autenticidad de los jacobinos es que reconocieron inmediatamente el levantamiento de los esclavos. La delegación negra de Haití fue acogida con entusiasmo en la Convención. (Cabe señalar que las cosas cambiaron después de Termidor y Napoleón no tardó en enviar al ejército a reocupar a Haití.)

Es por eso que la «simple existencia de un Haití independiente» era una amenaza. Talleyrand veía en ella «un espectáculo horrible para

[4] *Damming of the Flood, Haiti, Aristide, and the Politics of Containment*, Londres, Verso, 2008. El título se podría traducir como «Una represa contra la inundación. Haití, Aristide y la política de contención» (NDT). Salvo que se indique lo contrario, las citaciones a continuación fueron extraídas de este texto.

todas las naciones blancas». Haití, entonces, tenía que convertirse en un caso ejemplar de fracaso económico para disuadir a los otros países de emprender el mismo rumbo. El precio –en el sentido literal– de esta independencia «prematura» fue exorbitante. Francia, antiguo maestro colonial, recién estableció relaciones comerciales y diplomáticas en 1825, luego de veinte años de embargo. Haití se vio obligado a pagar la suma de 150 millones de francos en concepto de «compensación» por la pérdida de esclavos. Casi a la par con el presupuesto anual de Francia de aquella época, esta suma luego fue reducida a 90 millones, implicando una carga pesada que impedía el crecimiento económico. A fines del siglo XIX, las inversiones de Haití en Francia representaban alrededor del 80% del presupuesto nacional. La última parte se pagó en 1947. En 2004, durante los festejos del bicentenario de la independencia, el presidente de Lavalas, Jean-Bertrand Aristide, exigió que Francia reembolsase el monto arrebatado. Esta reivindicación fue lisa y llanamente descartada por una comisión francesa (de la que Régis Debray formaba parte): puesto que los liberales[5] americanos estaban estudiando la posibilidad de realizar compensaciones a los negros americanos por las épocas de esclavitud, la reivindicación haitiana de restitución de montos extravagantes pagados por los otrora esclavos por el reconocimiento de su libertad era ignorada por los sectores de izquierda. La extorsión, sin embargo, se había duplicado, ya que, después de ser explotados, los antiguos esclavos tenían que pagar para que se les reconociese la libertad que habían logrado a duras penas.

La historia sigue hasta el día de hoy. Lo que es para la mayoría de nosotros un feliz recuerdo de la infancia –hacer tortas de arena mezcladas con agua– es una realidad desesperada en los barrios carenciados haitianos como Cité Soleil. Según un reportaje reciente de Associated Press, el aumento de los precios de alimentos ha provocado la reaparición de un remedio haitiano tradicional contra los retortijones del hambre: las tortas elaboradas en base a barro amarillo disecado. Valorada desde hace mucho por las mujeres preñadas y sus hijos por sus propiedades antiácidas y como fuente de calcio, es una materia prima considerablemente menos cara que la verdadera comida, puesto que hoy en día una cantidad suficiente como para preparar cien tortas

[5] En el sentido americano: izquierda moderada (NDT).

cuesta cinco dólares. Los comerciantes transportan en camión el barro recogido en la meseta central del país hasta el mercado, donde las mujeres lo compran y preparan tortas que ponen a secar bajo el sol abrasador. Una vez listas, las tortas son transportadas en baldes para ser vendidas en el mercado o en la calle.

Es interesante notar que la participación franco-americana en el derrocamiento de Aristide tuvo lugar poco después del desacuerdo público entre los dos países con respecto a la invasión de Irak y fue oportunamente festejada como reafirmación de su alianza fundamental, más allá de las discordancias ocasionales. Hasta el Brasil de «Lula», héroe de Toni Negri, se hizo presente en el derrocamiento de Aristide en el 2004. Para desacreditar al gobierno Lavalas presentándolo como un régimen criminal que atropellaba los derechos humanos –el presidente Aristide, por su parte, era pintado como dictador fundamentalista embriagado de poder–, una alianza contra la naturaleza fue pactada, movilizando a la vez a escuadrones de la muerte y «frentes democráticos» patrocinados por los Estados Unidos, sin olvidar las ONGs humanitarias e incluso ciertas organizaciones de «izquierda radical», también financiadas por los Estados Unidos y que denunciaban la «capitulación» de Aristide ante el FMI... El mismo Aristide ha caracterizado acertadamente esta cooperación de izquierda radical y derecha liberal: «En algún lado, hay una pequeña satisfacción secreta, tal vez inconsciente, por decir lo que los blancos poderosos quieren escuchar». Dicho de otra manera, la ideología dominante a menudo sigue siendo el ideal del ser de izquierda.

4.

El caso de Haití también proporciona una aclaración sobre el gran problema (constitutivo) del marxismo occidental, el del sujeto revolucionario en falta: ¿cómo ha sucedido que la clase obrera no realizase el pasaje del en-sí al para-sí, para luego constituirse como agente revolucionario? Este problema ha proporcionado la justificación principal de la referencia al psicoanálisis, evocado precisamente para explicar los mecanismos inconscientes de la libido que impiden que la conciencia de clase marque el propio ser (la situación social) de la clase obrera. Es así que la verdad del análisis socioeconómico marxista se ha salvado: no había ningún motivo por fomentar las teorías «revisionistas» sobre la subida de las clases medias, etc. Es también por eso que el marxismo occidental ha investigado constantemente otras instancias sociales capaces de hacer el

papel del agente revolucionario, como el doble que reemplaza a la clase obrera indisponible: campesinos del tercer mundo, estudiantes e intelectuales, excluidos...

Allí radica el núcleo de verdad de la tesis de Peter Sloterdijk sobre el reacercamiento secularizado a la idea de Juicio Final. Según él, el proyecto de la izquierda moderna es una reapropiación de la idea de un momento en el que se pagarán íntegramente todas las deudas acumuladas y se enderezará un mundo sacado de quicio. En esta versión laica, el agente del Juicio ya no es Dios, sino el pueblo. Para Sloterdijk, los movimientos políticos de izquierda son como «bancos de ira». Recogen las inversiones del pueblo en la ira y le prometen venganza a gran escala, así como el restablecimiento de una justicia mundial. Aunque este intento no se ha logrado plenamente, la reaparición de la desigualdad y la jerarquía luego del estallido de la ira revolucionaria produce un paso hacia la segunda revolución –verdadera, íntegra– que satisfará a los desilusionados y cumplirá el objetivo de la emancipación: 1793 después de 1789, octubre después de febrero de 1917. El problema es que el capital de la ira no es suficiente, razón por la cual cabe extraer o asociarse con otras iras, nacionales o culturales. En el fascismo, la ira nacional toma la delantera. Por su parte, el comunismo maoísta moviliza la rabia de los pobres campesinos explotados, no la del proletariado. En nuestra época, esta ira global ha agotado su potencial y sólo quedan dos formas principales: el Islam (la ira de las víctimas de la globalización capitalista) y los estallidos «irracionales» de la juventud, a los que hay que agregar el populismo latinoamericano, los ecologistas, el anticonsumismo y las otras formas del resentimiento a la globalización. El movimiento de Porto Alegre, al que le faltaba una visión alternativa positiva, ha fracasado en su intento de establecerse como principal banco de ira.

El fracaso de la clase obrera como sujeto revolucionario radica en el corazón mismo de la revolución bolchevique: el arte de Lenin era el de develar el «potencial de ira» de los campesinos desilusionados. La Revolución de Octubre pudo llevarse a cabo gracias al eslogan «la tierra y la paz», que se dirigía a la gran mayoría campesina cuya insatisfacción buscaba captar. Lenin ya pensaba en estos términos diez años antes, de ahí su terror a la posibilidad de un eventual éxito de las reformas agrarias de Stolypin, cuyo objeto era crear una nueva y poderosa clase de granjeros independientes. Lenin escribió en ese momento que, si Stolypin era exitoso, se perdería cualquier oportunidad de revolución por décadas.

De Cuba a Yugoslavia, todas las revoluciones socialistas exitosas han seguido este modelo, aprovechando la ocasión de una situación extremadamente crítica, cooptando la lucha de liberación nacional o de otros «capitales de ira». Claro está que un partidario de la lógica de hegemonía señalaría que, para la revolución, esto no tiene nada de anormal, ya que la «masa crítica» se logra solamente por medio de una serie de equivalencias entre exigencias múltiples, siempre de manera radicalmente contingente y dependiente de un conjunto específico, incluso único, de circunstancias. Una revolución no se da cuando todos los antagonismos se anulan en el gran Antagonismo, sino cuando combinan de manera sinérgica sus poderes. Pero las cosas son aún más complicadas. No basta decir que la revolución ya no se sube al tren de la Historia y que no se le vincula mediante sus leyes porque que no hay Historia, la historia es un proceso contingente y abierto. En efecto, todo sucede como si hubiese una ley de la Historia, un desenlace histórico principal más o menos definido, puesto que la revolución se puede producir solamente en sus intersticios, «contra la corriente». Los revolucionarios deben esperar pacientes el momento (en general muy breve) de un disfuncionamiento manifiesto o de un desmoronamiento del sistema, aprovechar la ventana de oportunidad, apropiarse del poder que está latente, en la calle –luego deben consolidarse, construir los aparatos de represión, etc., de manera que, una vez terminado el período de confusión, cuando la mayoría vuelve a encontrar sus espíritus dentro del nuevo régimen, la revolución esté bien arraigada–. El caso de la ex Yugoslavia comunista es típico: durante la Segunda Guerra Mundial, los comunistas ejercieron de manera implacable su hegemonía sobre la resistencia contra las fuerzas de ocupación alemanas, monopolizando la lucha antifascista al empeñarse en destruir todas las fuerzas de resistencia alternativas («burguesas»), negando el carácter comunista de su combate (cualquiera que formulase la sospecha de que planeaban tomar el poder para efectuar una revolución comunista a raíz de la guerra era en seguida denunciado por difusión de propaganda enemiga). Después de la guerra, una vez que habían tomado el poder, las cosas cambiaron y el régimen expuso abiertamente su naturaleza y sus objetivos. A pesar de su popularidad auténtica hasta alrededor de 1946, los comunistas no se arriesgaron a llamar a elecciones generales en ese mismo año. Cuando se les preguntaba por qué, ya que hubiesen ganado fácilmente en elecciones libres, respondían (en privado, por supuesto) que era verdad, pero que hubiesen perdido en las elecciones siguientes, cuatro años más tarde. Más valía aclarar de

entrada el tipo de elecciones que estaban dispuestos a tolerar. Eran perfectamente conscientes de las circunstancias únicas que los habían llevado al poder. La conciencia de su intento fallido de construir y mantener a largo plazo una hegemonía auténticamente fundada en el apoyo popular se manifestaba desde el principio.

Hoy en día, cabe eliminar por completo esta perspectiva, romper el círculo de paciente espera de un momento imprevisible de desintegración social que proporcione una oportunidad efímera de adueñarse del poder. Es posible, pero meramente posible, que este intento desesperado, esta búsqueda del agente revolucionario, sean la manifestación de su propio opuesto, el miedo de encontrarlo, de verlo en donde ya está en movimiento. Por ejemplo, ¿qué decir del estallido del fenómeno de los privilegios exclusivos («members only») que se vive en la actualidad? Se ha convertido en un modo de vida que abarca desde las condiciones bancarias especiales hasta las clínicas privadas. Los poseedores encierran poco a poco sus vidas enteras detrás de las rejas. Ya no presencian eventos mediáticos, pero organizan en sus casas conciertos privados, desfiles de moda y exposiciones. Van de compras durante horarios restringidos, y mantienen a sus vecinos (y potenciales amigos) al tanto de sus ocasiones de dinero y clase («cash and class»). Una nueva clase mundial aparece, entonces, en la que uno puede tener pasaporte indio, un castillo en Escocia, un *pied-à-terre** en Nueva York y una isla privada en el Caribe, con la paradoja de que los miembros de esta clase mundial cenan en privado, hacen sus compras en privado, ven el arte en privado, y así sucesivamente. Se crean un mundo a su medida, en el que sus problemas se resuelven de manera hermenéutica. Para decirlo en palabras de Todd Millay, cuando una familia está aislada, no es suficiente invitar a todo el mundo a cenar para que los invitados entiendan lo que es tener 300 millones de dólares.[6] Ahora bien, ¿cómo son las relaciones de los ricos con el mundo en general? Dobles, evidentemente, porque son a la vez relaciones de negocios y de beneficencia (medio ambiente, lucha contra las enfermedades, apoyo a las artes). Estos ciudadanos del mundo pasan la mayor parte de su vida en una naturaleza intacta: *trekking* en la Patagonia, playa en sus islas privadas. No se puede

* Las expresiones en letra cursiva seguidas de un asterisco aparecen en francés en el texto original.

6 Emily Flynn Vencat y Ginanne Brownell, «Ah, the Secluded Life», en *Newsweek*, 10 de diciembre de 2007.

dejar de plantear que la actitud existencial fundamental de estos superricos encerrados es el *miedo*: miedo a la vida social exterior en sí. La prioridad más importante de los «individuos de valor neto superfuerte» es de reducir al mínimo los riesgos a su seguridad –enfermedades, exposición a las amenazas, al crimen violento–.

Estos «ciudadanos del mundo» que viven fuera del mundo, ¿no son el verdadero polo opuesto de aquellos que viven en los barrios carenciados y otras «manchas blancas» del espacio público? Son las dos caras de la misma moneda, los extremos de la nueva división de clases. La ciudad en la que esta división es más visible es São Paulo, del Brasil de «Lula», con sus doscientos cincuenta helipuertos en el centro de la ciudad. Para aislarse de los peligros que surgirían al mezclarse con la gente común, los ricos de São Paulo usan helicópteros, de manera que, cuando uno mira a su alrededor, le dé en efecto la impresión de estar en una ciudad futurista de *Blade Runner* o *El quinto elemento*. A ras del sol, las calles peligrosas hierven de gente común mientras que, en lo alto, los ricos de desplazan por el aire.

5

Para volver sobre el caso de Haití, la lucha de Lavalas es a la vez ejemplar de un heroísmo de principios y de los límites a los que se puede lograr hoy en día: el movimiento no se restringió a los intersticios del poder del Estado para luego «resistir», sino que asumió heroicamente el poder del Estado, cuidándose de tomarlo en las circunstancias más favorables, puesto que jugaban en contra todas las tendencias de la «modernización» capitalista y también de la izquierda posmoderna. ¿Dónde estaba, entonces, la voz de Negri, que elogiaba sobremanera el régimen de «Lula» en Brasil? Obligado por los «necesarios reajustes estructurales» impuestos por los Estados Unidos y el FMI, Aristide asoció una política de pequeñas medidas pragmáticas (construcción de escuelas y hospitales, ampliación de infraestructura, aumento del salario mínimo) con actos esporádicos de violencia popular,

[7] Forma de autodefensa popular, el suplicio del «collar» consiste en matar a un policía asesino o confidente con un neumático incendiado. El nombre se refiere a un vendedor de neumáticos de Puerto Príncipe; por extensión, en Haití se denominan así todas las formas de violencia popular (NDT).

reaccionando a las pandillas armadas. Lo más polémico de Aristide, y que provocó comparaciones con Sendero Luminoso o Pol Pot, es la tolerancia que mostró hacia el «Père Lebrun».[7] El 4 de agosto 1991, Aristide había aconsejado a una multitud entusiasta de saber «cuándo y dónde usarlo». Los liberales en seguida establecieron un paralelo entre las *Chimères*, unidades de autodefensa popular de Lavalas, y los *tontons macoutes*, las famosas bandas de asesinos de la dictadura Duvalier. La estrategia preferida de los liberales es, al fin de cuentas, ordenar a los «fundamentalistas» de izquierda y derecha de manera que, como sostiene Simon Critchley, Al-Qaeda se convierte en una nueva reencarnación del partido leninista, etc. Interrogado sobre las *Chimères*, Aristide respondió: «La palabra dice todo. Las *Chimères* son gente pobre, que vive en un estado de gran inseguridad y de desempleo crónico. Son las víctimas de una injusticia estructural, de una violencia social sistemática [...] No es de sorprender que se enfrenten a aquellos que siempre se han beneficiado de esta misma violencia social, por lo que empezaron activamente a sabotear su gobierno».

Estos actos desesperados de autodefensa popular violenta son ejemplos de lo que Walter Benjamin llamaba «violencia divina»: se posicionan «entre bien y mal», en una especie de suspensión político-religiosa de lo ético. Aunque se aparezcan a una conciencia moral común como los actos «inmorales», los asesinatos, uno no tiene el derecho de condenarlos, dado que responden a años, incluso siglos de violencia y de explotación estatal y económica sistemática. Jean Améry lo mostró claramente al aludir a Franz Fanon:

> Si fuese suficiente aprovechar de la libertad para ser feliz, debería de estar satisfecho por haberla recibido de las manos de los soldados ingleses, americanos y rusos que se pelearon por alcanzarla. Pero no me podía conformar –no más que Franz Fanon– si hubiese recibido la independencia argelina como regalo, suponiendo que se deba regalar semejante objeto, lo cual es obviamente imposible. La libertad y la dignidad deben ser adquiridas mediante la violencia para ser libertad y dignidad. Nuevamente, ¿por qué? No tengo miedo de abordar aquí el tema tabú de la

[8] Jean Améry, «L'homme enfanté par l'esprit de la violence», en *Les Temps modernes*, Nros. 635-636, noviembre-diciembre de 2005, enero de 2006, p. 184.

> venganza, que Fanon evita. La violencia vengadora, a diferencia de la violencia opresiva, crea una igualdad negativa, una igualdad del sufrimiento. La violencia represiva es la negación de la igualdad y por lo tanto, del hombre. La violencia revolucionaria es sumamente *humana*.[8]

El propio Hegel hizo la misma aseveración. Al señalar que la sociedad –el orden social existente– es el último lugar en donde el sujeto encuentra su contenido sustancial y su reconocimiento, es decir, que la libertad subjetiva sólo se puede realizar en la racionalidad del orden ético universal, el corolario implícito es que aquellos que no encuentran este reconocimiento tienen el derecho de rebelarse. Si una clase de personas es sistemáticamente privada de derechos, incluso de dignidad, se desvincula *ipso facto* de sus deberes al orden social, porque dicho orden ya no es la sustancia ética o, para citar a Robin Wood: «Cuando un orden social no consigue poner en práctica sus propios principios éticos, provoca la autodestrucción de estos mismos principios». El tono de desdén de los enunciados de Hegel sobre el «populacho» no nos debe enceguecer con respecto al hecho fundamental de que considerase que su rebelión era plenamente justificada desde un punto de vista racional. El «populacho» es una clase de personas a la que se le niega el reconocimiento por la sustancia ética en forma sistemática y no sólo contingente, de manera que por su parte no deban nada más a la sociedad y se dispensen en todo sentido de sus deberes. Como ya se sabe, es el punto de partida del análisis marxista: el «proletariado» designa un elemento «irracional» de la totalidad social «racional», su incalculable «parte de los sin-parte», el elemento sistemáticamente generado por la totalidad y al que se niegan simultáneamente los derechos fundamentales que definen esta totalidad.

¿Qué es, entonces, la violencia divina? Se puede llegar a una definición formal de manera muy precisa. Badiou escribió sobre el exceso constitutivo de la representación con respecto al representado: a nivel de la Ley, el poder de Estado no hace nada más que representar los intereses de sus sujetos; les sirve, es responsable, según ellos, y se encuentra sometido a su control. Pero, a nivel subterráneo del superyó, el mensaje público de responsabilidad se suma al mensaje obsceno del ejercicio incondicional del poder: las leyes no me vinculan de verdad, les puedo hacer *lo que yo quiero*, tratarlos como culpables si lo decido, destruirlos con una palabra... Este exceso obsceno es un elemento constitutivo necesario para la noción de la soberanía. La asimetría aquí es

estructural, es decir, la ley sólo puede mantener su autoridad si los sujetos entienden su eco de la autoaserción obscena incondicional. Y la «violencia divina» del pueblo es correlativo a este exceso de poder. Es su contrapartida, dirigida íntegramente en su contra para socavarlo.

6

La alternativa, «ya sea luchar por el poder del Estado (que nos hace parecidos al enemigo combatido), ya sea retirar en una resistencia a la distancia», es falsa. Sus dos caras proceden de la misma premisa de que la forma estatal tal como la conocemos está destinada a durar, de manera que no se pueda hacer nada más que derribar el Estado o alejarse. Conviene repetir aquí sin vergüenza la lección de *El Estado y la Revolución* de Lenin: el objetivo de la violencia revolucionaria no es tomar el poder, sino transformarlo, cambiar radicalmente su funcionamiento, la relación con su base, etc. Allí radica el elemento clave de la noción de la «dictadura del proletariado». Bulent Somay tiene razón al señalar que es en definitiva un rasgo negativo que caracteriza al proletariado por este papel. Todas las demás clases son en efecto (potencialmente) capaces de alcanzar el estatus de «clase reinante», es decir, de establecerse a sí mismas como la clase que maneja el aparato del Estado:

> Lo que hace que la clase obrera sea un agente y lo que le da su misión no es ni su pobreza, ni su organización militante y pseudo-militar, ni su proximidad a los medios de producción (principalmente industrial), es su ineptitud estructural de organizarse para formar una clase reinante más. El proletariado es la única clase (revolucionaria) en la historia que al abolir la clase opuesta, termina aboliéndose a sí misma.[9]

Cabría sacar de esta idea la única conclusión adecuada: la «dictadura del proletariado» es una especie de oxímoron (necesario) *et non* una forma estatal en la que el proletariado sería la clase reinante. Sólo existe una «dictadura del proletariado» cuando el Estado en sí se transforma de manera radical y se apoya en nuevas formas de participación

[9] Comunicación personal.

popular. Es por eso que hay tanta hipocresía en el hecho de que en el contexto del estalinismo, una vez que toda la estructura social se había hecho pedazos por las purgas, la nueva Constitución proclamase el fin de la naturaleza de «clase» del poder soviético (el derecho al voto fue concedido a los miembros de clases que hasta ese momento habían sido excluidas) y los regímenes sociales asumiesen el nombre de «democracias populares» –lo cual indica de manera infalible que no se trataba de «dictaduras del proletariado»–. La debilidad de la democracia está relacionada con el exceso constitutivo de la representación con respecto al representado.

La democracia presupone un mínimo de alienación entre el pueblo y aquellos que ejercen el poder. Estos últimos sólo pueden ser responsables con respecto al primero si las dos instancias se separan por una distancia mínima de re-presentación. En el «totalitarismo», esta distancia se anula, al ser el Jefe el que parece presentar en manera directa la voluntad del pueblo. Esto naturalmente genera una alienación aún más radical entre el pueblo (empírico) y su líder, que *es explícitamente* lo que ellos «son realmente», su verdadera identidad, sus verdaderos deseos y sus verdaderos intereses «empíricos» y confusos. Si hay una alienación del poder autoritario con respecto a sus sujetos, hay también una alienación del pueblo «empírico» «con sí mismo».

Naturalmente, esto no se trata de ninguna manera de un simple informe a favor de la democracia, en rechazo al «totalitarismo»: *hay*, por lo contrario, un momento de verdad en el totalitarismo. Hegel señalaba el hecho de que la representación política no significase que la gente supiese por adelantado lo que quiere, y encargase a sus representantes la tarea de defender sus intereses. Sólo saben que, «en-sí», son sus representantes aquellos que articulan sus intereses y sus objetivos para ellos, intentando convertirlos en «para-sí». La lógica «totalitaria» explícita plantea «como tal» una división que pasa al interior del «pueblo» representado.

Con respecto a la figura del líder, no hay que huirse de una conclusión radical: la democracia como régimen no puede ver más allá de la inercia utilitaria pragmática, no puede suspender la lógica del «servicio de los bienes». De la misma manera en que no existe el autoanálisis, la transformación analítica sólo se puede producir por medio de la relación transferencial con la figura externa del analista, hace falta un jefe para fomentar el entusiasmo por una causa, encabezar una transformación radical en la posición subjetiva de aquellos que lo siguen y «transustanciar» su identidad.

Esto significa que, cuando se habla del poder, no se trata de saber si es democráticamente legítimo o no, sino *de cuál es el carácter específico (el «contenido social») del «exceso totalitario» relacionado con el poder soberano como tal, independientemente de su carácter democrático o no democrático*. Es a este nivel que opera el concepto de «dictadura del proletariado», en el que el «exceso totalitario» del poder está del lado de la «parte de los sin-parte» y no del orden social jerárquico. Para decirlo bruscamente, los «sin-parte» son del poder en el sentido pleno y soberano del término. No es que sus representantes ocupen temporalmente el espacio vacío del poder; más radicalmente, «giran» a su favor el espacio mismo de la representación estatal. Se puede sostener que Chávez y Morales se acercan a lo que podría ser una forma contemporánea de «dictadura del proletariado»: si bien interactúan con varios agentes y movimientos cuyo apoyo aprovechan, estos gobiernos tiene un lazo privilegiado con los desposeídos de los barrios marginados que constituyen la fuerza hegemónica de su régimen. Si bien Chávez respeta las reglas electorales democráticas, ésa no es la raíz de su compromiso fundamental ni la fuente de su legitimidad. Éstas radican en las relaciones privilegiadas que mantiene con los desposeídos de los barrios marginados. Ésa es la «dictadura del proletariado» en su forma democrática.

Se podría hacer un relato bastante convincente de la hipocresía de la izquierda occidental que en gran medida ignora el fenomenal «renacimiento liberal» en curso en la sociedad civil iraní. Dado que las referencias intelectuales de este «renacimiento» son figuras como Habermas, Arendt, Rorty y hasta Giddens, y no la banda habitual de «radicales» antiimperialistas, la izquierda no protesta cuando los protagonistas dominantes de este movimiento pierden su trabajo, son detenidos y así sucesivamente. Defendiendo los temas «aburridos» de la división de poderes, de la legitimidad democrática, de la defensa legal de los derechos humanos, etc., estas personas son tratadas con sospecha porque no parecen suficientemente antiimperialistas y antiamericanos. A pesar de todo, conviene abordar la cuestión más fundamental para saber si la democracia liberal occidental es la solución adecuada para despejar los regímenes religiosos fundamentalistas o si estos regímenes no serán, por el contrario, síntoma de la propia democracia liberal. ¿Qué hacer en casos como el de Argelia o los Territorios Palestinos, en donde las elecciones democráticas «libres» ponen a los «fundamentalistas» en el poder?

Cuando Rosa Luxembourg escribe que «la dictadura consiste en *la manera de usar la democracia* y no en su abolición» no quiere decir que la democracia sea un espacio vacío que puede usar diferentes agentes políticos (al fin de cuentas, fue mediante elecciones más o menos libres que Hitler accedió al poder), pero existe un «sesgo de clase» inscrito en el espacio institucional vacío. Es por eso que, cuando la izquierda radical llega al poder a través de las elecciones, su *signe de reconnaissance* es el hecho de que empiece por cambiar las reglas –no solamente los mecanismos electorales y estatales, sino la lógica que rodea el espacio político, apoyándose en los movimientos de movilización, imponiendo nuevas formas de autoorganización local, etc., para garantizar la hegemonía de su base–. Como resultado, se ve guiada por la justa intuición de los «sesgos de clase» de la forma democrática.

SOBRE LOS AUTORES

Giorgio Agamben es profesor de filosofía en la Universidad de Venecia. Su última obra publicada es *Le Règne et la gloire* (Seuil, 2008).

Alain Badiou es profesor de filosofía en la Escuela Normal Superior (Ulm). Su última obra publicada es *Second manifeste pour la philosophie* (Fayard, 2008).

Daniel Bensaïd es profesor de filosofía en la Universidad de París VIII Saint-Denis. Su última obra publicada es *Marx, mode d'emploi* (La Découverte, 2009).

Wendy Brown es profesora de ciencias políticas en Berkeley, Universidad de California. Publicó recientemente en francés *Les Habits neufs de la politique mondiale* (les Prairies ordinaires, 2007).

Jean-Luc Nancy es profesor emérito de la Universidad de Estrasburgo. Su última obra publicada es *Vérité de la démocratie* (Galilée, 2008).

Jacques Rancière es profesor emérito de la Universidad de París VIII Saint-Denis. Su última obra publicada es *Le spectateur émancipé* (La Fabrique, 2008).

Kristin Ross es profesora de literatura comparada en New York University. Sus libros publicados en francés: *Mai 68 et ses vies ultérieres* (Complexe, 2005) y *Rouler plus vite, laver plus blanc* (Flammarion, 2006). Próximamente a publicarse: *Rimbaud et la Commune* (Textuel).

Slavoj Žižek, filósofo y psicoanalista esloveno, es profesor invitado en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII Saint-Denis. También es profesor de Columbia University (Nueva York) y Princeton. Su última obra publicada en francés es *Le Parallaxe* (Fayard, 2008).

Impreso por CaRol-Go S.A. en enero de 2011
Tucumán 1484 | 9° E | (C1050AAD) | Buenos Aires
Telefax: (54-11) 4373-5185 | carolgo@carolgo.com.ar